楊牧谷牧師

生平簡介 （1945 - 2002）

1945年	出生
中學畢業後	先後入讀於中華神學院、海外神學院、香港浸信會神學院
1968 - 1973年	出任證道出版社編輯主任
1974年	與伍秀嫻女士結婚
1974 - 1975年	遠赴亞蘇撒大學研讀文學學士及碩士學位 後轉往愛丁堡大學修讀道學學士（榮譽）學位
1981年	於劍橋大學獲得哲學博士學位
1981 - 1987年	於香港中文大學任教
1992年	證實患上鼻咽癌
1996年	擔任更新資源（香港）有限公司執行顧問
1999 -2001年	主持影音使團之福音電視節目「基督2000」，環節包括：「末世天機」、「廚房哲學」、「壞鬼神學」、「成樓外望」等
2000年	參與電台時事節目「平息你的風波」及「豐富的人生之千年人世界」
2001年9月	在紐約災場親眼目睹及經歷「九一一事件」，回港主領反思大會
2001年12月	離港赴英渡假
2002年1月7日	於英國安息主懷

研經 釋經

2008年11月27日
[illegible]利神學院 圖書館

淚眼先知耶利米

一個甘於寂寞、忠於所託的故事

楊牧谷 著

楊牧谷作品集

淚眼先知耶利米——
一個甘於寂寞、忠於所託的故事

出版人　：吳思源
作者　：楊牧谷
編輯　：梁淑儀
美術設計　：樂蜂堂設計印務
出版　：恩谷出版社有限公司
九龍尖沙咀北京道 57 號國都大廈 301-302 室
電話：(852) 2366 8579　傳真：(852) 2366 8579
發行　：傳訊有限公司
電話：(852) 6803 3832　傳真：(852) 2381 5838
承印　：樂蜂堂設計印務
恩谷初版　：二〇〇七年六月

版權所有 • 不得翻印
© 恩谷出版社有限公司

ISBN-13 : 978-988-996822-9

ALL RIGHTS RESERVED

恩谷出版社

目　錄

序　7

第一章　導言：認識耶利米　17
I　耶利米的時代　20
II　耶利米的蒙召　25
III　耶利米的生平　44
IV　耶利米的性格　50
附篇：認識耶利米書的兩個問題　72

第二章　背信棄愛的子民　81
I　變酸的愛情　86
II　猶大的罪惡　92
III　呼籲回歸　99
IV　現代意義　103

第三章　定意審判的上帝　113
I　毀滅荒涼　115
II　至死不悔　129
III　現代意義　140

第四章　可怕的聖殿講章 149

I　放棄聖殿 152
II　厭惡獻祭 165
III　現代意義 173

第五章　四面楚歌話淒涼 191

I　王的通緝 194
II　先知的反對 201
III　父家的出賣 212
IV　現代意義 222

第六章　絕處逢生的心路歷程 231

I　哀歌與苦難 233
II　耶利米的哀歌 242
III　現代意義 268

第七章　預言應驗的日子 287

I　西底家時代 291
II　猶大末期的神學思想 299
III　現代意義 310

第八章　最後的旅程 329

I　致書被擄之民 331
II　委身耶城遺民 347
III　現代意義 363

第九章　對列國的審判 377

I　論埃及 380
II　論非利士 383
III　論摩押 384
IV　論巴比倫 387
V　現代意義 394

第十章　淚眼中的希望 407

I　真實的希望 411
II　新事與新約 414
III　現代意義 438

結論 451

簡寫表 456

楊牧谷牧師生平 458

楊牧谷牧師紀念基金簡介 462

序

家居露台的遠右方，是一條人工修築的城門河，河的旁邊，有一條筆直的公路伸向吐露港。它最美麗的時刻，是凌晨四時半左右，四周漆黑一片，只有兩排霧燈掛在那裡，偶然有一兩輛汽車在上面滑過，聽不到半點聲音，就像夢境一般寧靜和不真實；路很長，汽車也滑得很快，滑向一大片黝黑的空間，但它總是在那裡，不曉得它是原來我望著的那一輛，還是已經給下面一輛接替了。

這是我最喜歡的一個時刻，手中拿著燙熱的黑咖啡，慢慢啜飲著。仲夏時分天亮得特別早，有時咖啡喝完，天邊已經露出魚肚白，四周的輪廓亦開始呈現，我就返回書房工作，重新接上昨天睡覺前想過的問題，伏案而書，直到另一個漆黑覆蓋大地。

自從寫這本書以來，有時連這個喜愛的習慣都忘記了，也許很多事都忘記了，與孩子們談話，與太太逛街，連行之有年的午間小睡，和晚間陪睡的閱讀習慣也不需要了；平躺在床上，我喜歡繼續想著耶利米的種種，想著他的孤獨和執著，想著他的理想和挫折——多少次他激情的勸告只換來仇敵的冷嘲熱諷，滿帶洞悉力的分析只是給時代的愚昧掩蓋起來。真是不可思議，耶利米的忠貞和希望就像路旁的霧燈一樣，雖是冷清清地掛在那裡，卻永不熄滅，總是在漆黑的夜裡顯得格外明亮；雖是引向更漆黑的大片空間，只要肯多待一會，另一個旭日又會照明。這是一個可以航向彼岸的海港——只要肯多待一會。

長達五十二章的耶利米書不好逐章逐節的解釋，現今的編

排似乎也不是為了這種目的，就像它出名的「聖殿講章」，同一件事分別記在第七章、第二十六章，和第三十六章，逐章來讀一定會失去對整個事件與時代背景的關聯，因而變得抽空浮淺；對一個生於戰亂、死於戰亂的耶利米，沒有了適當的時代背景作詮釋指涉，幾乎是不可能明白他經歷過的事和說過的話，無論有些經文是怎樣不容易確定它的時代背景。

本書是以耶利米的一生為經，以他的言論為緯，然後用專題方式來研究。我們先在導言部分綜述耶利米的時代、蒙召經過、生平事蹟，再分析他的性格，包括他人性的弱點和信仰塑造出來的高貴品性——這是本書的背景畫。跟著我們從約西亞時代的聖殿改革說起，解釋猶大國末期背信棄愛的子民和定意審判的上帝，到第三章的聖殿講章。在約雅敬王朝，耶利米是陷於最孤獨的景況，他先後被王通緝，又遭受保皇黨的先知及地方領袖的逼害，最後連自己的弟兄和父家也要出賣他，把他置於死地。

是的，耶利米不是一個塑膠聖人，他是個大情大性，也許比大多數人更是有血有肉的人。他敢愛敢怒，而且永遠不肯賣帳；他的召命是「拔出和栽植，拆毀和建造」，但他卻是活在一王不如一王的猶大國末期，拔出與拆毀就等於是叛國，為此，他多次遭遇滅命的危險，被下在監裡；他也多次在神面前抗議，咒詛自己的存在，甚至指控神待他有詭詐，為我們留下了最寶貴的哀歌——他絕處逢生的心路歷程（第六章）。

在西底家時代，他一生所說的預言是一步一步的應驗了，很多時候還是一字一句的兌現，直到公元前五九七年第一次被擄，和五八七年最後的亡國，猶大人一批一批的被擄到巴比倫，全國上下陷於一片愁雲慘霧之中。這時耶利米真是給空前的苦難窒息了，但在風雨中長大的他，反而是比昔日的他和當代的國民更平靜，他不能忘記被擄到異地的猶大人，和被巴比倫王留在耶路撒冷「極窮困」的遺民，一方面他寫信給擄民，告訴他們要在異地建造房屋，生兒育女，耕作田地，也要為城求平安，不要再思叛變，乃要等候神的時間；七十年滿後，他們仍要返回故國。另一方面他選擇留在猶大地，與被棄的遺民偕居，幫助他們重建家園。是在這個時候，耶利米寫出了舊約最感人也是最璀璨的希望信息——一個從憂傷和眼淚培植起來的希望，也是亡國後的以色列人賴以重建信仰的希望。

在每一章，我們都是按著三個次序來研究，首先是在現有資料上，界定耶利米所處的時代和經歷的主要事件，然後處理有關的經文，和合本有譯得隱晦難明的地方，我們按原文給它澄清，然後再譯（參第一章，附篇「認識耶利米書的兩個問題」）；在重譯的過程，我們發現希伯來文有些感情特別濃烈的字句，也許不是文雅忠厚的書寫文字（如三十年代的白話文）所能表達的，它需要比較要求聯想力來指示意義的廣東話作翻譯（我戲稱之為「不得救的言語」，因為它愈來愈粗俗不雅）；在給予白話文重譯後，再加上廣東話的翻譯，此舉不在取寵，只是想幫助懂得這種方言的讀者容易進入耶利米的世界而已。第二部分在處理經文問題時，有時會牽涉較瑣碎的討論，因為它必然要處理希伯來文的文法、用詞、抄本，以至比較不同的譯本等功夫；但在下筆的時候，我仍是以一般讀者為對象（擬

定之教育程度只在中五或高二），只要讀者打開聖經，一點一點跟著讀，應該不會有太大的困難。

最後一部分是「現代意義」，這是最重要的。對一個處於台港的信徒而言，他有時真會驚覺耶利米的話好像就是專為他而寫的，為著一個處於急劇轉型的社會而寫，也為著因社會改變，而信仰遭受激烈挑戰的教會而寫，也許更重要的，是為著那些願意在這時刻學效耶利米，在眾人都為著自己，為著下一代而急謀後路的當兒，仍然願意重新釐定委身的對象，仍然要體貼神的心腸的信徒而寫。

在處理經文的部分，我嘗試採用可以找得到的近代研究作參考，但種種客觀因素給我不少限制。離開了藏書豐富的圖書館作研究是一個很難補償的損失，也許每一個在外國受訓練回來的人都有同感；有時沮喪的時候，就夢想有一天可以再坐在劍橋圖書館讀書的幸福。在某個程度上，我各方面的好友都給我不少幫助，或是替我訂購外國剛出版的書籍，或是借出他自己的藏書，我都好生感激。另一個叫我抱憾的客觀因素，就是寫書的時間，在五年前，耶利米書的註釋非常少，這幾年間突然多起來，有些在我寫此書的時候，只出了上冊（如McKane, Boadt 等），有些則知道正在付印，還未面世，而他們都是在這方面發表過不少期刊文章的專家，真叫人恨得牙癢。

不過在研究過程，我還是刻意避免兩個主要的潮流。第一是過度相信自己再編能力的學者，他們似乎有一個共同傾向，已經近乎是嗜好了，就是不管再編經文的次序是否有幫助解決經文的問題，總之是先重新編訂它現有的次序再說；與此近似

的，就是給現有之希伯來文字重新音註，把它變成另外一個字，也不管新的音註能否解決問題。批評學家的貢獻當然是功不可沒，但他們一個習慣也是我不習慣的，他們喜歡把最具耶利米特色的經文，都說成不是出於耶利米，是他以後的跟隨者摹仿他的語氣而寫成的。耶利米書當然有這一類經文，但說耶利米書絕大部分都是他後人的偽托，甚至完全否定有耶利米這個人（像 Robert P. Carroll），我就有點困難了。

另一個趨勢是喜歡從心理學的角度來解釋耶利米書。這個貢獻也是很大，特別在哀歌一部分（第十一到二十章），但一定要有個限度。耶利米許多遭遇與言論，跟當時大時代的轉變有著深不可分的關係，我們若把所有言行都內化成心理轉變的詮釋，耶利米書就變得非常狹隘和個人化（parochial and individualistic），失去了信仰的承載力，和澎湃的委身動力。

以耶利米的際遇為經，以他的言論為緯的研究法，我們差不多是處理了耶利米書的每一章。明顯是出於耶利米，或後人按耶利米的言論來補編上去的，我們會解釋得比較詳細，其他的就較為簡單；整卷五十二章的耶利米書中，完全沒處理過的只有一兩章經文而已。

本書的原稿曾用於香港卓越書樓主辦的「釋經堂」（一九八八年九月至十二月），每週一次，每次兩小時，那真是一個難忘的經歷。在一百三十多個班員中，牧師傳道人約佔百分之十五，大專程度的約為六成左右，他們經過一天辛勞工作，到了課程後期仍然保持九成以上的出席率。剛上課的時候有些打瞌睡，我永遠能原諒他們，那常是我解釋經文問題的時候呢；易

地而處，相信我的鼾聲還會影響講員呢！經過片睡之後，他們都會精神奕奕，有時遲半小時下課，他們仍然瞪著眼睛坐在那裡（我告訴他們下課時間到了就可以自由離去），下課後仍有許多問題討論。每週五的釋經時間，是我這段日子生活的高潮，總是穿上最體面的衣服赴會。

研究、寫書、上課，就是我這段日子的全部生活。這種生活對家人很不公平，我對他們虧欠之情也很重。秀嫻下班回來，一直忙著打掃、燒飯、給孩子溫習功課、洗澡；每晚打點他們上床睡覺才開始她的閱卷備課，或是坐在沙發，與存而不在的我閒話家常。她一天是幹著三份全時間的工作：教師、傭人，和補習老師，偶然還要給我做點秘書的事務，她眼角的魚尾紋開始出現了。

玄熹自小就不是一個容易哭的人，有時頑皮被我打手心，從不吭一聲。今年十歲生日的前一夜，他撲在媽媽的懷裡嚎啕大哭，問：「我讀書讀得好辛苦，為什麼我禱告主耶穌，祂都不幫助我？」他媽媽叫他去問我，他說爹爹太忙。我聽了心裡好難過，晚上睡不著。

玄風是一個很愛發問的小女孩，今年六歲。有一天，她告訴媽媽終於知道那個打鋼片琴的小男孩叫什麼名字；我感到一種被遺漏的孤獨，多盼望她也會走來告訴我她心儀的小男孩叫什麼名字；但她也對媽媽說：爹爹太忙。

這兩個小孩最愛的遊戲，就是各自想出一些笑話說給對方聽，然後摟作一團的笑個天崩地裂；在我寫此書的時候，他們

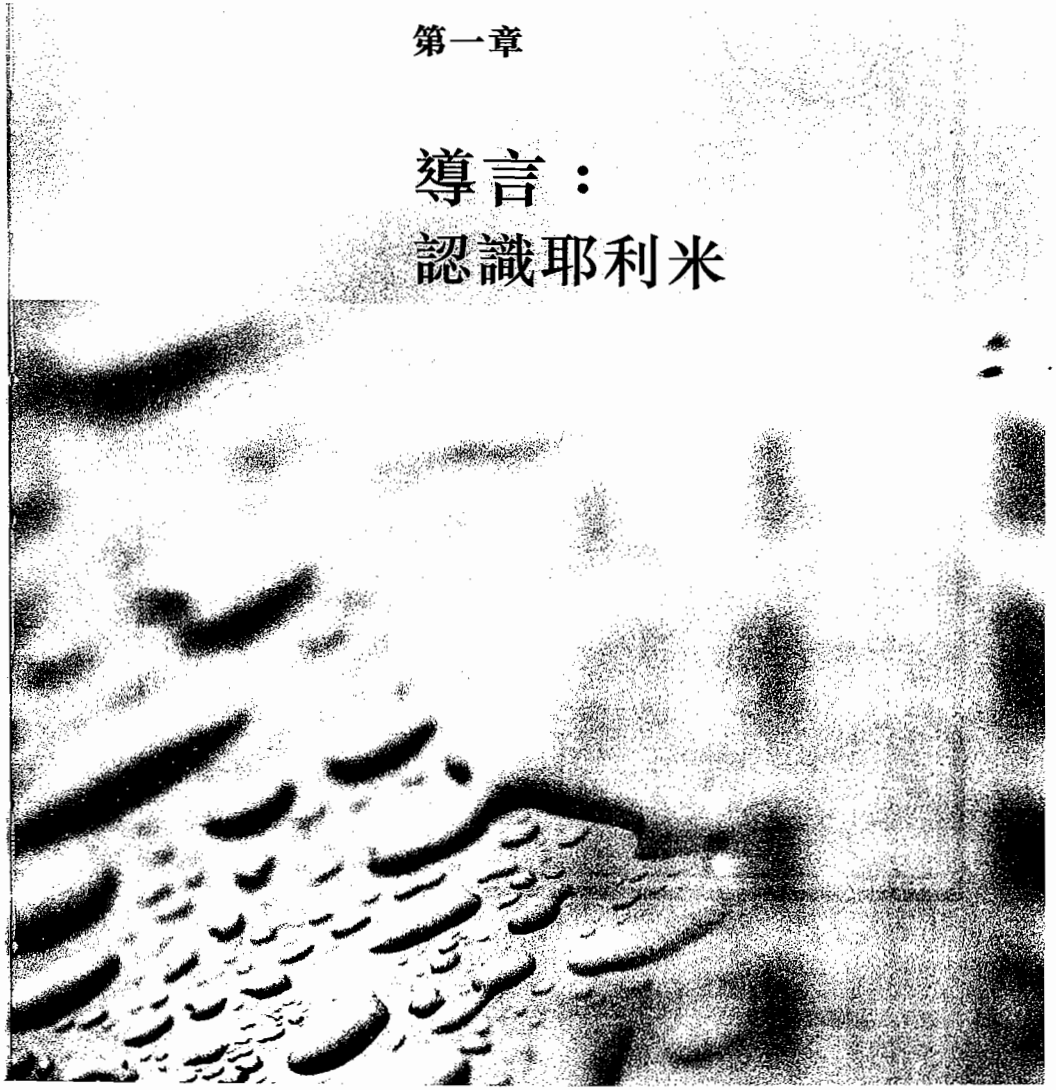
都收斂了；忍不住的時候，就走到廚房盡頭的工作間，關上門笑個飽。做完功課看下午的卡通節目，他們把電視機的分體揚聲器除了下來，放在沙發上，兩個人又是摟在一起把耳朵貼在揚聲器來收看。

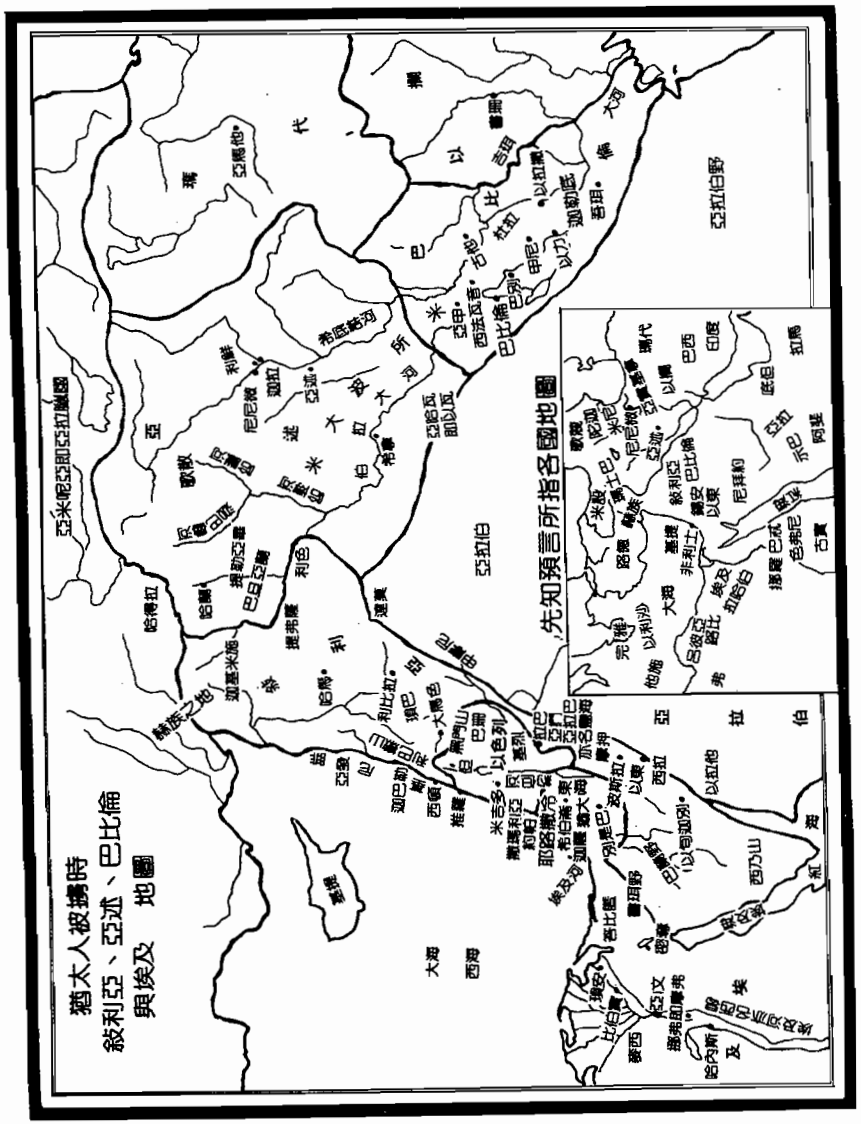
帶著一點內疚和厚厚的感謝，我把此書獻給內子秀嫻，和我的兒女：玄熹、玄風。

一九八八年十二月

第一章

導言：認識耶利米





耶利米活於公元前七世紀至六世紀初的猶大國，適逢近東歷史進入厲害的轉型期。他眼見亞述的傾倒，新巴比倫國在迦勒底王朝的興起；但更重要的是，他早就看到自己國家面臨的危機，本於愛國愛民之心，也受著從上而來的召命的推動，他不斷向國家內政治的、宗教的、民間的領袖苦苦相勸，又用種種方法向老百姓傳遞神的信息，藉著預言、詩歌、講道、故事、比喻、默劇，呼籲他們悔改歸神，可惜沒有果效。終其一生，他是眼看著自己的子民一步一步走向他描繪的窘境；他自己也因傳的信息不合民間胃口，被人捉拿、審訊、鞭韃、下監、驅逐，最後還被其他人擄至外地，客死埃及。按聖經之外的作品記載，他是在被擄後一或二年間被人用石頭打死的。

按耶利米在生時的際遇看，他是個失敗者，一生鮮有受歡迎或快樂的日子；按歷史看，他是舊約最偉大的先知之一，因著他對神對人的愛心，對召命的忠心，他留下的耶利米書成了每一代面臨轉型期的教會與社會的明燈，教導神的子民怎樣作個忠心的見證人。最重要的是，生於憂患的耶利米仍然堅持信仰對生命的承載力，拒絕用政治、文化或經濟的條件來代替信仰的力量；儘管他是個被藐視的人物，他的神學卻是當代唯一的神學，以色列民也是透過他的神學來度過國破家亡的危機；透過他的神學來重新建立自我身份——作為一個群體的自我身份；也是透過他的神學來重整他們的信仰——作為神子民的信仰，以致在苦難中不失盼望。

今天絕大多數的華人信徒都是處於急變的社會中，實在沒有比認識耶利米這個人和耶利米書更重要、更適切的了。我們

分開下面各點來認識耶利米：

I 耶利米的時代

II 耶利米的蒙召

III 耶利米的生平

IV 耶利米的性格

I 耶利米的時代

耶利米不是傳講一種抽空的哲學或神學，他甚至不是侃侃而談忠心或愛國等無時間性的人生道理，他乃是本於先知的職分，從真實的時代事件來指出神行走於歷史的軌跡；有昔日的腳印，有今日的導向，也有將來的目標。

作為先知，他是神的使者，傳講神的信息；也正因為他是先知，他有責任本於當前發生的事來向人解釋神的信息。因此我們若想明白耶利米的信息，就一定先要明白他所處的時代，才不至望文生義地只顧滿足自己的需要。

耶利米書的編排不是按歷史先後次序，好多段經文也沒有交代它的歷史背景，引起釋經上不少困難；但是整本書的開頭卻言簡意賅地交代了它的歷史背景，值得我們注意：

1 便雅憫地亞拿突城的祭司中，
希勒家的兒子耶利米的話記在下面。

2 猶大王亞們的兒子約西亞在位十三年，
耶和華的話臨到耶利米。

3 從猶大王約西亞的兒子約雅敬在位的時候，
直到猶大王約西亞的兒子西底家在位的末年，
就是十一年五月間耶路撒冷人被擄的時候，
耶和華的話也常臨到耶利米。

這段話交代了耶利米出生的時間、地點、他的工作、工作的時期；也暗示了當時社會與國際的情況，和最叫以色列人傷痛的耶京淪陷。

耶利米一生的信息，就是審判與回歸。鑒於國際政治舞台列強的興起，和國內離道反教的盛行，他一開始作先知便警告「一個燒開的鍋，從北而傾」（一 13）。每一個審判的警告之後，他都呼籲以色列民要悔改回歸，他們卻不肯聽，終於巴比倫大軍在尼布甲尼撒的率領下，耶路撒冷就城破國亡，猶大國也就完結了，時維公元前五八七年。

耶利米約在公元前七世紀上半葉（六二七年）開始工作，地點是巴勒斯坦地。巴勒斯坦是個地理名詞，不是政治名稱，約在地中海之東端，為舊約以色列人聚居之處；它的面積相當有限，約為一萬平方哩，大概小於台灣的三分之一；境內多山和乾涸的河床，耕地有限而雨量不多，本書集中討論的猶大國更細小，只有兩個半香港的面積，以色列人是在公元前十三世紀進入居住的。

他們信奉的神叫耶和華，是與以色列人立了約的神，應許在戰爭的日子率領他們得勝，在平安的日子使他們安定繁榮；但有一個條件，就是要遵守祂在西乃山賜下的律例，那就是祂要以色列民如何生活的旨意。他們若遵守，以色列人就成為「祂的子民」，祂也成為「他們的神」；他們若不遵守，破壞盟約，神就要興起列強來懲罰他們；耶利米蒙召的日子，正是以

色列人背約逆行的時候。

現在讓我們看看當時國際的政治形勢，好明白這個北方「燒開的鍋」是怎個樣子的。

首先要提的是亞述國，曾在多處建都，全是在底格里斯河沿岸，為巴勒斯坦地之東。她最後的首都是尼尼微城，位於耶路撒冷東北六百哩之遙。在全盛時期，亞述軍隊在中東橫行無阻，所過之處莫不屍橫遍野。原來亞述人不單驍勇善戰，且生性殘酷，破城後例必屠城，搶掠殺戮，婦孺嬰孩無一倖免，只要讀那鴻書三章 1-19 節就可以略窺他們當時的情況。

比耶利米早一百年，正是以賽亞作先知的時候，那時亞述大軍攻陷北國京城撒瑪利亞。二十年後，亞述軍捲土重來，兵臨耶京城市，眼看南國猶大也要不保了，亞述軍卻因內政問題，突然撤退；危機是暫時解除了，猶大國自然沒有好日子過。在瑪拿西作猶大王期間（公元前六八七至六四二年），他為保猶大不失，與亞述立約，成為亞述的臣民，每年繳納巨額貢款，還要在耶京聖城的範圍內建立亞述之神壇，在國內推行亞述的星相學、占卜術和生活方式，作為猶大國可以存在的條件。

大概瑪拿西不能忘記他父親希西家在位時所蒙的羞辱，那時猶大國本已歸服亞述，後受埃及的誘惑而想擺脫他們，先是除去境內亞述的神像，繼而公開叛變，終於在公元前七〇一年召來亞述之西拿基立攻城，以賽亞書記述當時的情況：

你們的地土已經荒涼；
你們的城邑被火焚燒。

你們的田地在你們眼前為外邦人所侵吞……
僅存錫安城好像葡萄園的草棚……（賽一 7-8）

按歷史記載，當時西拿基立攻陷「四十六個有圍牆的城池」和「無數的村莊」，另有「二十萬零一百五十人被擄」[1]。瑪拿西不惜任何代價來取悅亞述人，以換取存在的可能，不惜以亞舍拉代替耶和華，不惜以亞述之約換掉耶和華之約，什麼都不惜，只求存在（參王下二十一 1-9）。

瑪拿西駕崩後，他的兒子亞們繼位（二十二歲），卻不為亞述相信，在皇宮裡殺了他，擁立當時仍為孩童（八歲）的約西亞登基，以為較易控制。但這時亞述國勢漸衰，他們慣用的暴虐鎮壓手法已招致暴亂四起，這正是耶利米開始工作的時候（公元前六二七年）。

這時候，亞述之東的以攔和瑪代爆發暴亂，北面新興強族入侵，亞拉伯人又透過亞拉伯沙漠不斷進攻以東和摩押地，西面之敘利亞和巴勒斯坦地更是蠢蠢欲動。亞述王亞撒班尼普（Asshurbanipal）在位的時候，還能壓住陣腳，但在公元前六二七年駕崩的時候（耶利米被召之年），國內因著繼位的問題爆發內戰，亞述的命運就注定了。當時原為亞述屬土的巴比倫城，翌年在迦勒底人尼布普拉撒（Nabopolassar）領導之下，脫離亞述而成一獨立國家，即為新巴比倫王朝，從公元前六〇五到五六二年間，巴比倫在尼布甲尼撒帶領之下，成了近東的霸主，而他的國度亦成了耶利米所說「北方」的「災禍與大毀滅」（耶四 6，十 22）。

在猶大國內，這是約西亞進行改革的時候。他利用亞述國

勢日衰，管轄鬆懈的機會，勵精圖治，將境內亞述的偶像和邱壇砍碎，直到北面的拿弗他利；並且派人修葺耶和華的聖殿，無意中給祭司希勒家在聖殿發現了摩西的律法書，改革的氣勢更盛。他把眾民聚於聖殿，把約書唸給他們聽，要他們與耶和華重新立約，再守逾越節，和恢復獻祭；一時間全國上下好像重獲新生一樣（參代下三十四 6 - 三十五 19）。

在這段日子，國際形勢又有新變化；亞述雖然日漸衰弱，仍具大國之威勢；巴比倫是如日中天，而第三勢力埃及也在西南興起來；他們都在爭取分隔三國的巴勒斯坦地。公元前六一二年，巴比倫攻陷亞述京城尼尼微（亦即約西亞重獲律法書之年），亞述人逃到北面及西面的地方；這時埃及人知道他們真正的敵人是巴比倫，便突然轉向，跑去幫助亞述人，想維持均等的勢力，牽制巴比倫；他們便派兵北上，中間要經過巴勒斯坦地。猶大王約西亞對國際形勢不清楚，以為亞述仍是他們的大敵，便帶兵阻止埃及人北上，結果一子錯，全盤皆落索，他戰死沙場了（代下三十五20-27）。由他引發的改革前後不到十二年，也就因人亡而政息。猶大國的國勢亦開始走向滅亡的道路。

約哈斯繼約西亞之位只有三個月，便為埃及所廢，改立他的哥哥約雅敬作猶大國的傀儡王；這時猶大是名存實亡的，事事聽命於埃及朝廷。約雅敬作王第四年（公元前六〇五年）巴比倫王擊敗埃及和亞述的餘眾，約雅敬只好求蔭於巴比倫王，作他們的傀儡政府。後來他覺得埃及人比較可靠，又再看風駛舵，改投埃及。簡言之，這是一段風雲急變的日子，國外與國內的情況都是一樣，昨天的敵人會突然變成今天的盟友，是與非，黑與白，都不是那麼容易分辨了；人人只求眼前的自保，自然就更沒有人留心耶和華的說話和心意了。

耶利米就是在這樣的環境下成長，也是在這種環境下蒙召和作先知的。

II 耶利米的蒙召

除了極少數[2]，絕大部分舊約學者都認為耶利米書提供有關耶利米之蒙召以至生平，是詳盡和可靠的。有認為他是舊約提供生平資料最詳盡的一個[3]，也有認為整本聖經中，記載生平事蹟最豐富的是舊約的大衛，記載言論最詳盡的是新約的保羅，但以記一生之事蹟和言論合起來說，就沒有比耶利米來得更多姿多彩的了[4]。

資料豐富並不等於最容易重建他一生的事蹟，尤其是以生平和言論同樣多的耶利米為然：我們不容易知道哪一段話是在哪一個時候說的。首先，耶利米書有關耶利米之生平記載，不是按時間次序排列的；第二，耶利米的言論全是本乎當時實際的情況而發，要決定一段言論的歷史背景，以幫助我們正確地了解他的說話，有時是不大容易，有時候也是全不可能。譬如說，第一章記述他的蒙召作先知，傳說上認為是公元前六二七年，但第三十六章說他在六〇四年才把事情記下來，中間相隔了二十三年，本來這也是平常事，因為聖經都是先有事件的發生（包括用口說出來的話），才有後來的筆錄，但在耶利米書第一和三十六章中間，作者好像有意把編排耶利米的言論和事

蹟分段記述，又把兩者互相混雜編排：記載言論的是第二到二十三章，然後是第三十到三十一章，而生平則是第二十六到二十九章，和第三十二到四十四章。什麼話是在什麼情況下說，有時就無跡可尋。

第三，耶利米書是以心路歷程之描寫為著，亦即是所謂「自白」(英文為Confession，但此詞不當，因它含有「懺悔」、「告解」之意，如奧古斯丁的「懺悔錄」，但耶利米的全不是這回事），就如十一章18節 - 十二章6節，十五章10-21節，十七章9-10、14-18節，十八章18-23節，二十章10-12、14-18節。此類經文洋溢著熾熱的感情，沒有適當的歷史背景作釋經的規範，是最容易成為讀者自由發揮、自說自話的題材；但要為「自白」找出歷史背景也是最不容易的事情了。

這種兩難是惱人的，卻不應減低我們欣賞耶利米書的興趣。我們用「甘於寂寞，忠於所託」來作耶利米一生的註腳，大概是相當符合真相的。他一開始就記載蒙召的經驗，此後一生，他活在大時代的狂飆裡，加上耶利米本人性格上的特點，敢怒敢言，激情偏執，他對神、對自己，和對人的信心當然有起有伏；但就是在最痛苦低沉的時候，他仍然緊緊擁抱著一個不要他的民族，和一個因著苦難而叫他不再認識的神，他真能跟保羅同說：「我沒有違背從天上來的異象。」

信仰群體經歷大時代的急變仍不至於解體，經歷苦難的批判而仍能重組他的信仰的，都是因為先知這種不忍捨棄的精神——一種因著不忍捨棄自己的同胞，因此不能捨棄當初的蒙召的精神。

我們未必能為每一段經文都找到正確的歷史背景作解釋的根據，但他一生都是為了昔日的召命來活來說話卻是肯定的。為此我們要研究他蒙召作先知的經過，分為四部分；A 以色列的先知傳統、B 蒙召的日期、C 效法的對象、D 召命與傳道。

A 以色列的先知傳統

耶利米記述他蒙召作先知的角度是相當特別的：他非常著重接受和傳遞耶和華的話，這跟我們在舊約歷史書所認識的先知工作不大一樣，而此特點對了解耶利米這個人及他的工作有莫大關係。

以色列的先知在古代近東的世界是個非常獨特的現象，既無其他例子可參考，就很容易產生誤解了，包括高估和低估其重要性的危機在內。

1 什麼不是先知？

根據中文「先知」及英文“prophet”一詞在日常用語的意義，我們常把這些人物等同於「能知過去未來」的人，因此能準確預卜未來的江湖術士我們也稱為先知。當然，舊約先知也有很多是準確地預言將要來的事，但明顯地，舊約先知不是預卜未來的江湖術士。

根據舊約先知的工作，不少是針對社會上不公義的事情和制度，特別是針對執政者罔顧人民的權利，和富人對貧者的欺榨而發言攻擊，有人就把先知等同於現代人之社會改革家、自由戰士，以至解放者，或壓力團體，就如稱反對強權之聲為「先知的聲音」(索忍尼辛離開蘇聯之前，最多傳媒給他的稱

號）。不錯，這是舊約先知常常做的工作，以阿摩司、何西阿、以賽亞、耶利米為著；但我們若把古代一種獨特的人物這樣的現代化，然後又以今日的角度來了解他，頂多能達到現代人按自己的興趣來利用經文的目的，對了解舊約先知的角色及功能仍是幫助不大的，因為舊約先知不是一個社會改革者。

舊約先知的教導也是極感人的，他們對神有鮮明的認識，對道德敗壞的世代有激情的指控，有些人就把先知等同一個偉大的宗教領袖、思想家，或是屬靈領域的先鋒，是把敗壞及僵化之宗教重新注入生命力的人物。不錯，先知的講道很多都具有這個層次的力量，但他們不是宗教的教師，更不要說是宗教領袖這麼顯著的地位了，耶利米就是個現成的例子。那麼舊約先知到底是什麼樣的人呢？[5]最叫人迷惑的是，我們熟悉的阿摩司和耶利米固然是先知，他們的敵人也稱為先知（參摩七14），舉止怪異，像近代人所謂之「鬼上身」的是叫先知（撒上十九18-24），冷峻理性地發言的也叫先知；相金先惠，然後告訴你在什麼地方可以找回迷失的驢子的叫先知（撒上九7及下），饗飧不繼的也叫先知；我們當然不能用真假先知這麼便捷的方法便可以解決問題的。

2 入迷式的先知

早在以色列立掃羅作王之前（亦即在耶利米之前四百年），便有先知（nābī）的出現。按撒母耳記上十章5-13節的記載，他們跟邱壇和敬拜有密切的關係，祭樂起他們跳舞至忘我入迷的境地，然後受感說話（撒上十5）。掃羅亦曾多次受神靈的感動而說話（撒上十9-11，十九18-24）。他們說話的

時候似乎是不受控制的，「受感說話，一晝一夜，露體躺臥」（撒上十24），內容似乎都與戰爭有關。

到了公元前九世紀中葉，先知的數目與活動似乎是最高的了。亞哈與耶洗別有他們御用的先知（王上十七-王下十），民間也有像以利亞、以利沙這些我們所熟悉的先知。他們有屬自己的群體（王下四38-41），接受人的供養（王下四42-44），有自己的師傅（王下六1-7），似乎也有特別的服飾（王下一8，二23）。他們可能像昔日的先知一樣，聞樂起舞，直到進入半昏迷狀態，然後「受感說話」。他們有兩個特點，極度愛國和愛耶和華，在聖戰中這些因素給揉和起來，成了隨軍先知（王下三11-19）。也是這個緣故，他們在以色列歷史中留下清晰的腳印。

3 孤獨的先知

但幾乎與瘋狂式先知同期存在的，就是那些孤獨而又堅決的先知；他們冷峻而理性，肯定所傳的信息是來自神，但大多數是不為人接納的。聖經中最早可追溯至撒母耳（撒上十五），我們研究的耶利米當然是屬這一類別，聖經最重視的，也是這一類型的先知。

自公元前八世紀中葉到末期，先知的角色與功能跟以前的不一樣，他們生活及工作的範圍，開始從群體式進入個人的和單獨的，而關心的事情也從對外爭戰，到針對國內種種不義的事情。阿摩司關心北國社會及道德的解體，藐視與神立的約；何西阿則責備以色列人拜偶像，欺壓貧窮。其實這段時間也有昔日那種先知的群體，但他們多是受僱於某一方面，或是皇

室，或是某地方的領袖，大概都有不方便說話的時候，因此就不能維護公義，只成了職業性的先知了（參彌三5、11）。

由阿摩司、何西阿（北國），以至以賽亞、彌迦和耶利米（南國）這一傳統的先知，跟以往先知的工作是有很多不同的地方。首先，他們不是藉著激烈的跳舞來使自己陷入忘我的境界才受感說話，乃是頭腦清醒的，所說的話有嚴謹的邏輯，言詞優美（有詩歌、比喻、散文等體裁）；第二，他們是單獨一個人發言，不是幾個人一起說話；第三，他們不是收了錢才說話，換句話說，先知之職並非他們養生之道；最後，也許是最重要的，他們不是社會改革者，他們攻擊社會罪惡，很多時候還是向著國家元首或地方領袖來說話，但他們從沒長時間參與實際的政務，因為他們最不能忘記的，就是奉召傳遞耶和華的話。責備社會罪惡是因為人違背了神的道，他們相信能改變社會現況的是神的道，不是單單政制或社會結構的改變可以成事的；他們也不掛心神的道能否真實的改變社會，以證明神道的功效——神的道具有自證（self-vindication）的力量，這是極重要的先知傳統，也是近代人引用先知說話時常故意隱藏的事實。

不錯，現代社會的發展與古代以色列的社會有很大的不同，我們深深體會，社會的罪惡與個人的罪惡有著極密切的關係，壓榨性的制度不除，人們會被迫犯罪；因此，我們完全不是說基督徒不應參與社會改革的工作。但很多時候，教會行動派引用先知的說話作行動的理據是不公允的：他們看見社會上不公義的事情發生了，便本於阿摩司或彌迦的精神起而攻之——這是尊貴又可敬佩的；跟著他們組成行動小組，論政又參政，並且責備不參與改革行動的人，認為只有實際參與改革行動的才是實踐基督徒的責任——這是不公允的，也不是先知的傳統。這種壁壘分明的意識，把仍然相信神的道有自證自成力量的教會分化出來，把他們說成是社會的罪人（趙紫宸在三十年代對福音派的批判），那就是不公平了。

福音派教會自洛桑宣言後，非常熱心參與社會事務，比昔日他們指責的所謂「社會福音派」尤為熱心，他們根據的也是阿摩司一系列的傳統。這原是好的，可以糾正昔日不問世事的消極態度；以香港教會而言，它還消除了「保守派」與「開明派」的鴻溝，我們應為此感謝神。但不知不覺間，熱心參與社會事務的福音派信徒也自劃界線，重蹈昔日的覆轍；尤有進者，講台事奉也在瘦化中，它傳出的信息若非政治化或社會化，就是根本不重視神的道，敷衍了事，這是與先知重視神的道的傳統背道而馳，也是叫人擔心的。

按自阿摩司至耶利米這個先知傳統，他們都是孤獨的人，因著深刻的蒙召經歷和託付他們的神道，他們攻擊社會的罪惡，也批評當時的宗教領袖，以及人的自然宗教性的活動；他們並不看自己為屬靈偉人，只是一個被召的（*nābī*，其中一義即被召），專職就是呼召人悔改歸神，深信至終只有大能的神道能改變一切，神也保守祂的話得以成就（在本段第D節我們還要討論先知與神道的關係）。

這就是耶利米作先知的背景與地平線了。

B 蒙召的日期

耶利米書一章3節說「約西亞在位十三年」，耶和華的話臨到耶利米。解經家一直當那是耶利米蒙召的年份，就是公元前六二七年。海阿特（Hyatt）與荷拉得（Holladay）卻另有見解[6]，他們都是耶利米書極重要的學者，不應忽視他們的意見。何況如上述的，確定了時代背景才能有把握解釋耶利米的信息。

荷拉得本於三個理由，認為六二七年不是耶利米蒙召之年，而是他出生之年，一章5節說：

> **我未將你造在腹中，我已曉得你；**
> **你未出母胎，我已分別你為聖；**
> **我已派你作列國的先知。**

故耶利米可以看他在母腹中那一年為蒙召，而六二七年正是他誕生之年。

為什麼說六二七年不是他開始作先知之年？荷拉得的理由是：第一，他認為全本耶利米書均沒提到約西亞在位時期的事蹟（除了二十二15-16），但那是用來跟約雅敬比較，指出後者之敗壞，尤其是像公元前六〇九年約西亞戰死沙場這樣震撼的事件也不提，看似是不合理。第二，約西亞在公元前六二一年的改革，是猶大國末期歷史驚天動地的事情（參王下二十二3-二十三34），耶利米書也是隻字不提，看似不可能。第三，耶利米若是在公元前六二七年蒙召，他一開頭說到北方「燒開的鍋」，即北方的強敵，便不知指誰而言。原來公元前六二七年亞述已停止西征，而巴比倫還未開始他們的霸業；有些學者便說是指大月氏人（Scythians），是來自極北（即俄羅斯之南）的遊牧民族。按希臘歷史學家希羅多德（Herodotus）的記載，他們曾在這時南下攻擊巴勒斯坦地。但近代學者推翻此說，因為聖經全沒記載大月氏人曾進侵巴勒斯坦地，希羅多德在此事的記載不可靠。

我們知道耶利米開始作先知時，是十八歲，他若是公元前六二七年誕生，十八歲就是公元前六〇九年，荷拉得認為這樣便使上述的問題迎刃而解，既能解釋為什麼耶利米書沒提及約西亞王的政績，這時之北方強敵也明顯是指近東新興之霸主巴比倫了。

我們認為不必改動公元前六二七年為耶利米蒙召，也可解決上述三個問題。首先，耶利米書不是先知蒙召之年寫的（無論任何形式的寫作），而是蒙召後二十三年，即公元前六〇四年寫的（參三十六章），雖然他仍記錄了公元前六二七年的事情，但選材料與記述的角度也大大不同了，這時約西亞的改革全給約雅敬廢掉，異教邪行遍地皆是，在這時候以歷史學者的角度來記述約西亞之德政是全無意義的；也跟耶利米書的主旨不合，若有需要記載，也只是像二十二章15-16節那一種，用來責備倒行逆施的約雅敬。

第二，在約雅敬期間，民間流行一種錯誤的神學思想，以為他們既是大衛的後裔，又經過約西亞時期的回轉歸神，更新立約，神自然不會利用外敵來刑罰他們。這時再陳述約西亞的德政，只會增加猶大人的誤解。

第三，我們有很好的理由說明，本書開始時所指的北方強敵只是一個籠統的說法，沒有明指是那一個國家。在公元前六二七年期間，北方霸權的興替，在在都指出南方猶大國的脆弱，北國以色列既為亞述所滅，南國猶大又走回昔日背道之路，他們要受北方強國的刑罰就是很明顯的了。再說，公元前六〇九年約西亞仍錯認北方亞述為他的死敵，猶大國上下必知道他們的剋星是來自北方了——不管是哪一個國家。

最後，就是把耶利米作先知之年推到公元前六〇九年，也不能解釋為什麼書中沒記約西亞的德政或戰死沙場這麼重要的事。

假如傳統看耶利米為公元前六二七年蒙召是對的話，下列幾個重要的年份和事件就值得注意。

公元前六四〇年 約西亞登基，年方八歲（代下三十四 1）
公元前六二八年 約西亞進行第一期改革（代下三十四 3）
公元前六二七年 耶利米蒙召作先知（耶一 2，二十五 3）
公元前六二六年 尼布普拉撒建立新巴比倫王朝
公元前六二二年 在聖殿發現律法書（代下三十四 8、1-4）
公元前六一二年 亞述京城尼尼微陷於巴比倫（參鴻一 1 及下）
公元前六〇九年 約西亞戰死沙場（代下三十五 20-25）
公元前六〇九年 約雅敬作王，恢復偶像崇拜（代下三十六 4）
公元前六〇五年 巴比倫擊敗埃及於迦基米施（耶四十六 2）
公元前六〇四年 耶利米書藉巴錄成書（耶三十六 1-2）

C 效法的對象

耶利米成長的時代背景已經交代過，現在要說一下直接影響他的因素，就是他的出生和蒙召後效法的對象。

1 出生

第一節告訴我們：「便雅憫地亞拿突城的祭司中，希勒家的兒子耶利米的話記在下面」，簡言之，耶利米是亞拿突城希勒家祭司的兒子。

亞拿突（Anathoth）位於耶路撒冷東北二至三哩之遙，約一小時之腳程，此地今天仍叫亞拿突（Anata），是亞拉伯一個小村莊，可遠遠望見耶路撒冷的城牆，耶利米的童年就是在這小村莊度過。耶利米書有不少地方是就自然界的事物與現象來發揮的（像農事，五 1；畜牧，六 3；野地，七 31；野獸，七 33；雀鳥，八 7），相信跟他在鄉村的童年生活頗有關係。

耶利米的父親希勒家是個祭司，在約西亞進行聖殿改革之前，各地均有自己的邱壇，祭司就在那裡為人民獻祭。聖殿修葺後便只能在那裡獻祭，他們舉家也可能在此時（公元前六二一年）遷入耶京居住。生為祭司的兒子，他一定熟悉祭司的工作、責任與傳統的。

2 榜樣

祭司的工作，首要者自然是獻祭與敬拜；他是神人之間的代表，代表人向神獻上祭物與祈求，也代表神向人表示接納與賜福。在約西亞改革之前，和約雅敬之後，猶大各地的邱壇充滿異教的色彩，比之約西亞修葺聖殿後的敬拜，實有雲泥之

別，這種強烈之對比成了耶利米不斷斥責的對象。

祭司除了祭祀外還有一個責任，就是教導以色列人按著神的「妥拉」（律例，*tōrāh*）生活，在耶利米時代，妥拉還未成為今人所謂之律法，它只是「生活之道」，是神本於祂在人之間施行的拯救（出埃及）而頒下的生活守則，祭司有責任本於神在他們歷史中的工作，來教導以色列人怎樣生活，以符合神人之間立下的盟約。換句話說，祭司是約的見證人和守護者，這也是耶利米工作的一大特色。

最後是關於祭司的傳說或傳統。不管希勒家是不是一個好的祭司，可以想像的是，他一定會把昔日重要的祭司的言行告訴耶利米，作為教導或只是家庭閒談的題材——尤其是與亞拿突有關的人與事。

舊約的祭祀是以約櫃為中心的，因為約櫃正是說明神是與人同在的表記。好幾百年前，約櫃是放在示羅，離亞拿突城以北二十哩；那時有一個名叫以利的祭司供職，而訓練撒母耳為祭司的正是他。非常可能地，示羅與撒母耳就成了希勒家和耶利米談論的對象。示羅與亞拿突城又有什麼關係呢？原來在所羅門時代，一個名叫亞比亞他的祭司犯了罪，給流放到亞拿突城，而據說亞比亞他正是以利的後裔[7]。

還有，說到示羅的約櫃，希勒家幾乎不可能不提與約櫃有更密切關係的摩西（參民十35-36），因為立約、造櫃，到勉勵以色列人守約的，都與摩西有不可分割的關係。這樣說來，摩西和撒母耳的生平事蹟必在耶利米幼小心靈留下極深的印象，無怪乎到他長大後，經歷了神與子民的分化力量，他竭力拉著

雙方，不讓他們分開，卻感到力不能勝：「耶和華對我說，雖有摩西和撒母耳站在我面前代求，我的心也不顧惜這百姓，你將他們從我眼前趕出去，叫他們去吧」（耶十五1，另參5節）。

在下面一段我們仍然會就召命與傳道來多說一點耶利米與摩西的關係，但在這裡不妨概括一下耶利米年輕時代的情況：從他父親的工作，他看見作為人神之間的祭司的角色，他是二者之間的中保，不單在祭祀上是代表人向神獻陳，也在教導上代表神向人闡述祂的要求，及人該守的本分；而在這地平線上，兩個歷史的偉人——摩西和撒母耳——則成了他學效的對象。無怪乎耶利米一生的工作是兼具了先知與祭司的特性了[8]。

D 召命與傳道

我們都知道耶利米聽見神呼召他作先知的時候，他以年輕為理由推辭，這可不是個輕率的理由啊！我們若活在耶利米的時代，又像他一樣嚴肅地面對召命和隨之而來的責任，恐怕我們的反應就不僅是推辭那麼簡單了。事實上我們這一代基督徒好把大名詞掛在口邊，真是到了「不計代價」的地步，結果代價到來了，我們就逃了；我們成了只講使命，不講責任；好求異象，不問代價的基督徒——使命與異象成了必須經過包裝來推銷的貨品。

耶利米知道他蒙召是要作什麼，他嚇傻了，以一個十八歲的年輕人又豈能肩此重任？到他至終接納了（我們不知兩者相隔了多久），就全無後退地投入先知的工作，把先知這種悲劇人物的傳統推到新的層次。所以我們可以這樣說，耶利米沒有回應呼召前的計算代價，就沒有日後的終生持守，這豈不是華

人信徒要從耶利米身上學習的功課嗎？

要明白耶利米的召命與傳道，有幾點是相當重要的：

1 「耶和華的話」

耶利米知道他蒙召作先知，就是要傳遞耶和華的話。「耶和華的話臨到耶利米」(一2) 就是耶利米蒙召的記號，起初他反對這召命，理由是「因我不知怎樣說，因為我是年幼的」(一6)；神反駁他的是「我吩咐你說甚麼話，你都要說」(一7)；他一生要做的工作，是「施行拔出、拆毀……又要建立、栽植」(一10)，不是透過社會改造或革命，卻是透過傳講耶和華的道：「耶和華伸手按我的口，對我說，我已將當說的話傳給你」(一9)；昔日宮廷先知是因傳的道享受富貴榮華，孤獨的先知也是因他們傳的道而受盡逼害流離；傳道與召命的關係就不言而喻了。

按舊約聖經的傳統，「耶和華的話」(*dābār* YHWH) 不像中英文翻譯的，只是一種說話，希伯來文（音譯可作「達化」）是指「言語」和「事件」，二者同為重要，因為沒有言語不是蘊含事件在內，也沒有事件不是藉著言語來存在；言語是個存在的外殼，而事件則是外殼的內涵。二者合起來就叫「達化」(*dābār*)。

這詞在舊約共用過二百四十一次，其中二百二十一次（即百分之九十三）是在先知書內，單是耶利米書便用過五十二次。這個統計數字是頗有意思的，原來這詞語已成了先知書的專門詞彙，是特指神的啟示而言，包括審判與應許在內[9]。意思乃是：他這樣說，事就必這樣成就。

舊約沒有比以賽亞解釋的更傳神的了。

雨雪從天而降，並不返回，
卻滋潤地土，使地上發芽結實，
使撒種的有種，使要吃的有糧。

我口中所出的話也必如此，
決不徒然返回，卻要成就我所喜悅的，
在我發他去成就的事上必然亨通。
(賽五十五 10-11)

神豈不是這樣創造宇宙萬物 (創一3) 的嗎？祂說有就有，命立就立，祂也是這樣引導歷史！

在風調雨順的日子向人傳遞耶和華祝福的言語，自然是大得人心的；當全國上下都離開與神立的約，神卻揀選一個年輕又無聞的耶利米傳遞審判的信息，不是空泛的講論，而是包含著行動的說話，耶利米可以不驚懼嗎？他若是不害怕，耶和華可能真是選錯人了！

據說在第二次世界大戰期間，英軍被德軍俘擄，囚禁在高達斯監獄，這座監獄是高度設防，專門囚禁重犯的。當時有一個英國軍官把一些白蟻埋在橫樑上，他對人解釋道，英國空軍要投下一枚炸彈才能把上蓋轟掉，若使橫樑腐朽，效果也是一樣的；時間也許會久一點，但戰爭也不會短期就過去呀[10]！

耶利米要傳的道同樣會使耶京腐朽，他能欣然接納嗎？我們要注意，耶利米之預言不僅向猶大，也是向「列國」而發，因為神的權能是沒有疆界的，耶利米能不驚懼嗎？

2 像摩西一樣

我們曾經說過，耶利米少年時候一定聽過猶太人的民族英雄摩西的事蹟。荷拉得從經文中找到線索，認為耶利米暗地裡是把自己等同於摩西，這是造成他覺得耶和華的手是在他身上的原因。這一點頗有意思，值得簡介於後[11]。

首先，申命記十八章18節說：「我必在他們弟兄中間給他們興起一位先知，像你（摩西），我要將當說的話傳給他；他要將我一切所吩咐的都傳給他們。」現今大多數舊約學者都認為約西亞重得的律法書，事實上就是申命記的一部分，而上面一節正在其內，因此耶利米一定十分熟悉這一節聖經，到一地步他幾乎就以摩西的語氣來介紹自己的蒙召：「我已將當說的話傳給你」(一9)；又說：「我差遣你到誰那裡去，你都要去；我吩咐你說甚麼話，你都要說」(一7；比較申十八18)。荷拉得認為舊約中沒有一個先知的蒙召比耶利米更吻合申命記十八章18節所說的。

第二，約西亞在聖殿宣讀重獲之律法書，眾民都知道這是神藉摩西傳給他們的約書，是他們要「盡心盡性」去守的（代下三十四31），但誰去執行和監察呢？申命記十八章18節既說神要再興起一個像摩西的人去負責這工作，耶利米暗地裡認同於摩西的身份是頗自然的，起碼在他毅然接受使命之後是如此。

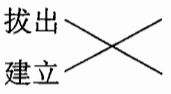
第三，摩西蒙召之初，是以「拙口笨舌」作理由推辭（出四1-17，特別是第10節），耶利米也是以「我不知道怎樣說，因為我是年幼的」來拒絕，他連拒絕的理由也像摩西一樣。

我們也許還可以加上一、兩個理由：耶利米清楚自己蒙召是作先知的，那麼有人稱摩西是先知嗎？有的，申命記三十四章10節便是。此外，較早的經文常給先知冠以另一名號：神人（*'îš hā'ᵉ lōhîm*），以表示他們與神親密的關係，以表示他們所傳之信息具備的權柄，摩西就是具此名號的人（申三十三1）；因此耶利米應無困難以先知的身份，認同於以色列最偉大的先知（申三十四10）。

最後，舊約先知的形成（尤其是屬於孤獨先知一系列的），有兩個共同點，第一是認識時代的危機和子民陷於迷失的景況，而這種危機的意義及挑戰又為百姓所忽略，和宗教領袖所不願面對的；第二，蒙召的人經歷與神掙扎的深刻經驗，至終使他不得不放下自己的安危，走出來面對處於危機時代的子民說話[12]，摩西自然是佼佼者，處於國將破，家將亡的前夕，耶利米認同於摩西的身份來工作，就算是很合理的事。

3 兩個異象

耶利米在他的蒙召經歷上，清楚交代他作先知的目的：「為要施行拔出、拆毀……又要建立、栽植」，中間兩個詞「毀壞、傾覆」，好多學者都認為是編訂者後來加上去的；若然的話，這一句就是結構嚴謹的句子，把希伯來詩歌的對稱性完全表達出來，修辭學上稱之為「交錯配列法」(chiasmus)，來自希臘文 Chi，形狀就像英文的 X：



拔出和栽植是與植物有關，拆毀與建立則是指一國或一

城，這正是耶利米蒙召所見的兩個異象：杏枝和燒開的鍋（代表耶京將亡）。

a 杏樹枝

正當耶利米意識到他受託去傳的信息，是與國家之安危攸關，他實在是憂心忡忡的；以一個年輕的他能左右猶大國（和列邦）的命運嗎？就在這時他看見杏樹枝的異象（一11-12），耶利米是用一種中英文均無法表達的雙關語（在這裡是音近而義異的方法）來說明：

「耶利米，你看見什麼？」

我說：「我看見一根杏樹枝（*šāqēd*）。」

耶和華對我說：「你看得不錯；

因為我留意保守（*šōqēd*）我的話，使得成就。」

耶利米看見的只是一根杏樹枝（*šāqēd*），但在猶大地，嚴冬過後，杏樹是最早開花長葉的，他現在看到的雖是一根光禿禿的樹枝，但時候將到，它就會開花結果了；同樣地，耶利米雖自覺是人微言輕，像根了無生氣的枯枝，但留意啊，他傳的既是神交託他傳的道[13]，神就必留意保守（*šōqēd*，英譯作watching over）祂的話，使它成就。

杏枝是今天每一個傳道人皆應有的異象，我們傳的可能沒有人聽，沒有人信，看似一點果效都沒有，像枝光禿的枯枝，但不要氣餒，更不要為了市場的需要而傳講人喜歡聽的，只要做個忠心的話語執事，神的能力自會「留意保守」祂自己的話，使得成就。我們大概不容易像耶利米那樣沒有果效，全國上下都沒有人喜歡他傳的道，但歷史上還有一個人比耶利米所傳的發生更大的影響力嗎？

b 燒開的鍋

第一個異象是關於信息背後的力量，第二個異象就是信息的本身：神要興起北方強國來作祂的刑杖，擊打背道的猶大人（一13-16）。燒開的鍋就是一個沸騰的鍋，已經傾斜（一13b），就要向南方傾倒了——這是耶利米形容北方強敵的特色。在第十章17-25節的哀歌中，他說有「大擾亂從北方出來」，「擾亂」原本是指行軍時戰馬嘶鳴，兵器相碰的場面（另參四6，六1）。在異象中，一方面他看到敵軍叫人喪膽的實力，另一方面他更體會自己國家的脆弱，根本無倖免可言，他們唯一剩下的出路，只有悔改歸神，求神施憐憫，但哪一個肯聽他呢？

請留意，這裡用的鍋，不像現代人燒水用的水壺，有一個嘴方便傾注；原文的「鍋」（*sîr*）是個闊口的鍋，同一個詞有時譯作沐浴盆（詩六十8）[14]，沸騰的開水從這種容器傾倒出來，在它下面南方的猶大國還能逃避嗎？要向自己國家作這樣的預言，耶利米可以不畏懼退縮嗎？

為此，耶和華勉勵耶利米（一17-19）：

(1) 束起腰來，將我所吩咐你的一切話告訴他們；

(2) 不要因他們驚惶，免得我使你在他們面前驚惶；

(3) 我要使你成為堅城、鐵柱、銅牆，與萬民對抗。

孟子說：「雖千萬人，吾往矣」，還有比耶利米的一生更能說明這話的深意嗎？但這種勇氣跟一時的愚勇又有多大分別

啊！耶利米的勇氣是從懦弱建立起來的，正如他一生的執著也是由謹慎培植的信念而產生的一樣。這個本來年輕又膽怯的先知終於以四十年之久的事奉，說明他比任何敵軍更堅強，比任何城堡更不摧；他確是堅城、鐵柱、銅牆，豎立在歷史的洪流裡，使人看見神能在一個軟弱的生命中成就什麼事情。

III 耶利米的生平

在「耶利米的時代」一段，我們曾說及耶利米的童年，以後的九章也會再述及他的先知工作，這裡只要提綱挈領地述說也就夠了。他的生平共分為四個時期：A 約西亞時期、B 約雅敬時期、C 西底家時期、D 亡國被擄後。

A 約西亞時期

約西亞開始改革時，年僅二十歲；翌年（公元前六二七年）即為耶利米蒙召做先知。五年後（公元前六二二年）約西亞才在聖殿發現律法書。假如耶利米在蒙召後對約西亞之民事改革沒興趣，聖殿改革對耶利米則是事關重大了。

首先，約西亞強調律法書之要旨是人與神立的約（代下三十四29及下），耶利米也強調他的使命是要人重新正視昔日立下的約（十一1-8），他在「猶大城邑中，和耶路撒冷街市上宣告這一切話，說，你們當聽從遵行這約的話」（十一6，及參第3節）。當時約西亞下令砸碎猶大地各處的邱壇，並把崇邪的祭司放逐或處死（王下二十三5-7、19-20），合法的則遷到耶路撒冷工作（王下二十三8-9；另參申十二13-14）。這改革必

引起祭司群體的怨怒，而耶利米也是本於同一的信息來斥責祭司失職，他可能不受逼害嗎？無怪乎他發哀歌說：

> **我沒有坐在宴樂人的會中，也沒有歡樂；**
> **我因祢的感動（或作手）獨自靜坐，因祢使我滿心憤恨。**
> （十五17）

耶利米一開始傳道，就嘗到被棄絕和逼害的滋味，因為他傳的審判之道跟假先知傳的平安之道完全相違（十四13）。

第二，耶利米發現他的信仰與他的經驗是不吻合的，神不是應允他，他若專心傳講祂的道，祂就必拯救他，與他同在（一8）？說眾民攻擊他，卻不能勝過他（一19）？又說「我必要堅固你，使你得好處。災禍苦難臨到的時候，我必要使仇敵央求你」（十五11）？現在似乎沒一樣兌現，他只經歷到孤獨無告，終日奔逃，他不得不問：

> **我的痛苦為何長久不止呢？**
> **我的傷痕為何無法醫治，不能痊癒呢？**
> **難道祢待我有詭詐，**
> **像流乾的河道麼？（十五18）**

另一處他問得更為坦白：

> **耶和華啊，祢曾勸導我，**
> **我也聽了祢的勸導。**
> **祢比我有力量，且勝了我。**
> **我終日成為笑話，人人都戲弄我。……**

我若說：我不再提耶和華，

也不再奉祂的名講論，

我便心裡覺得似乎有燒著的火閉塞在我骨中，

我就含忍不住，不能自禁。（二十7-9）

我在別處曾詳細討論耶利米的哀歌，此處不贅[15]，只簡單地說，耶利米知道，他若有哀情要訴，便只能在耶和華面前傾訴，因為天上地下若有一位能為他伸冤的，便只有召他作先知的耶和華。

第三，我們常聽到釋經者問，為什麼耶利米從不在書上提及約西亞的聖殿改革，特別是更新立約和恢復停止了四百年的逾越節？因此他們推論耶利米必是在約西亞駕崩後才作先知。

更新立約他是有提及的，雖然不是從王命的角度，而是就自己領受的信息來提及（十一3-5、6-8）；此外，耶利米不是宮廷的先知，他也刻意跟王室及其他權貴保持距離，這是他一生工作的特色；再者，我們有理由相信耶利米是不完全滿意王室下令的改革，他領受的使命是在各城邑和街市直接要求人民真心悔改，回轉歸神，政府下的命令又怎能做到這一點呢？砸碎邱壇、恢復逾越節固然重要，但外在的崇拜及守節並不能確保人真心的回轉，耶利米關心的是後者；最後，外在的改革已給猶大子民一個虛假的盼望，以為這樣一來，神就不可能興起外敵來刑罰他們，這正是攔阻他們真心悔改的障礙（以後我們還要討論這一點），在約西亞之後的列王行惡，這隱憂就完全顯露出來了。

B 約雅敬時期

約西亞死後，耶利米為他誌哀（代下三十五25），之後是約哈斯（又稱沙龍）作王，只作了三個月就給廢掉。接著是約雅敬作王，他無惡不作，廢掉約西亞的改革，遍設邱壇，勞役百姓，又多行不義，就在他在位第四年，著名的迦基米施戰役就爆發，尼布甲尼撒揮軍直取聖城，把人和聖器都擄走，但以理亦在其中。同年耶利米預言猶大要被擄七十年（二十五1-14）。

但真正惹怒全國上下的，卻是耶利米在聖殿的講道（七2-15），這時祭司決定要處死耶利米，他急急逃遁，知道時機緊急，就把預言口述給巴錄（三十六1），並命巴錄向百姓唸出。約雅敬得知此事，亦要聽書上的預言；聽罷大怒，用刀割書卷焚燒，並且下令捉拿耶利米和巴錄。耶利米又再逃命，並且向巴錄作第二次口授筆錄。

耶利米在這個時期的講道，觸怒了全國上下的人。在聖殿講章，他力斥民間迷信崇邪，罔顧公義，「欺壓寄居的和孤兒寡婦」，「流無辜人的血」（七5-6）；跟著又直斥祭司與先知這些民間宗教領袖，說是他們使聖殿和聖城「為地上萬國所咒詛」（二十六6），最後還藉巴錄的書卷對當時的政治領袖，由約雅敬到「眾首領」，指出「巴比倫王必要來毀滅這地，使這地上絕了人民牲畜」（三十六29），並且預言約雅敬的命運已定，「他的屍首必被拋棄，白日受炎熱，黑夜受寒霜」（三十六30）。換句話說，耶利米既反對盛行當時的皇室神學（亦成了民間的信仰），又面對面的指出人的錯誤，從執政掌權者到一

般老百姓，天下之大，還有可容納得下的地方嗎？

當時人人都認為他們是大衛的後裔，理當得到神的眷祐，但耶利米力排眾議，說他們由上到下都離棄了神，因此亦失去神的應許，現在只有申命記的神學是適切的：他們若不悔改，神的審判立刻就臨到，而審判與應許是不相矛盾的，全在乎人怎樣回應與神立的約。

自此以後，耶利米的歷史就成了受逼害的歷史：聖殿講道幾乎要了他的命，民間知道不能以法來治死他，就開始佈下種種計謀來陷害他。有一次他以碎瓶來喻猶大國必亡（耶十九），立刻又被聖殿的總管抓起來，施予毒打，之後還把他枷在聖殿的高門內（二十2）。當時不單君王和百姓要尋索他的命，他的知己也要害他（二9、10），連他的弟兄和父家也出賣他（十二6）。耶利米為了召命，終身不娶，父家就是他唯一的家，當父家也出賣他，就真可以說是無枕首之所了[16]。

C 西底家時期

巴比倫王在公元前五九七年攻陷耶路撒冷，把約雅敬和民間領袖都俘擄至巴比倫，約雅斤接續作猶大王三個月便被廢，由約西亞的第三子西底家登位。此人優柔寡斷，又愛任用能討他歡心的庸才，國運遂如江河日下，人民更陷於水火了。

西底家本來就是巴比倫王的傀儡，他渴求獨立自由之心是可以理解的，但他身邊的臣宰太膿包了，完全不熟國際的政治形勢；西底家本人已非俊傑，過了一段時間竟拒向巴比倫納貢，暗地裡與埃及私通結盟（結十七13；代下三十六13），以為這樣就可以自立圖強，他們訴諸愛國情懷，和人民渴求自由

的欲望，並且利用皇室神學來教導臣民（例；詩二，二十，二十一，七十二，八十九，一三二等；參撒下七8-17；賽三十七21-35），以為公元前五九七年被擄的將要歸回，留守耶京的即為義人。

耶利米力斥其非，指出被擄的不會歸回，因為國民已如壞透的無花果（二十四1-3），並預言西底家必遭橫禍（二十四8-10）。耶利米這時的心情痛苦極了，他對國家的愛和對猶大人的情是真摯而深刻的，但看見全國上下眼瞎心盲，而耶和華的審判又逼在眉睫，他不得不警告他們。他的警告信息實在與賣國通敵無疑。

被擄後第四年，西底家召各國使節於耶京，共商反叛巴比倫（二十七3），假先知看準風頭，大傳討王歡心的假信息，說振國之日可期，被擄外邦的子民就要回歸（二十八2-4）。耶利米急瘋了，他力勸西底家繼續效忠巴比倫：「要把你的頸項放在巴比倫王的軛下，服事他和他的百姓，便得存活」（二十七12b）。可惜沒有人聽，他便自造一軛，置於頸上，以示負軛得生，卻為先知哈拿尼雅強取下來折斷（二十八10-11）。他先後向王（二十七12-15）、聖殿的民眾（二十七16-22），和巴比倫城的擄民傳講這個負軛得生的信息，卻落得通敵賣國、妖惑軍心的罪名，耶利米是被整個大時代的黑暗壓得窒息無言了。

耶路撒冷終於淪陷，西底家被人挖了眼睛，與其他臣民被擄到外地，聖殿被擄掠後，與皇宮一起陷於火海中，猶大國終於消失了，只留下老弱的人在耶路撒冷看守葡萄園（王下二十五1-12）。

D 亡國被擄後

當耶城淪陷時，巴比倫護衛長尼布撒拉旦釋放了耶利米，並且邀請他移民巴比倫（跟其他被擄者不同），但耶利米拒絕了，這時耶城已成廢墟，剩下來的老弱居民是巴比倫不要的，耶利米要求留下來，與耶城居民共存亡，尼布撒拉旦批准他的要求，留在本鄉（三十九11-14）。巴比倫班師回朝的時候，立了基大利作猶大省長，可惜不久即為以實瑪利所領導的反對派幹掉了（四十一17-18）。這時猶太人害怕巴比倫人會報仇，竟再下到埃及求蔭庇。耶利米極力指出不應再犯這樣愚蠢的錯誤（四十二9-22），可惜沒有人聽，最後還給人脅持著，一同下到埃及去了（四十三1-7）。

自此以後，我們再沒有耶利米的下落了[17]。

餘下的，只有他的預言和講章，以及他那投射於歷史下長長的身影，獨立於天地的蒼茫，對著每一個處於急變時代的人說話。

IV 耶利米的性格

要在有限的篇幅來描繪耶利米的內心世界，差不多肯定是對他不公平的[18]。但任何人一口氣把耶利米書看一遍，都會對這個人形成三個鮮明的印象：A. 作為一個人；B. 作為一個先知；C. 作為一個大時代的先知。

A 作為一個人

1 與本性相違的召命

用現代通俗的說法來形容耶利米，我們可以說他是一個「性格巨星」；他是一個感情濃烈、愛惡鮮明的人。按天然本性來說，他敏感又內向，可以說是相當害羞；自小在鄉村長大，就是到晚年仍然不是一個城市人。他愛用大自然的現象作比喻，指出城市人種種軟弱，從來不習慣城市人的雙重性格，口是心非；也從不明白人為什麼需要出賣自己的人格與真誠，以求生存，因此他最痛恨人趨炎附勢，看風駛舵。他的一生最能說明耶穌要求於信徒的操守：「是就說是，不是就說不是」，因此他不明白城市人為什麼仍要「多說」，為什麼不能說真話（參太五37）。

幾乎與他本性相違的，就是他蒙召之後的使命感。他不可能爽快地應允神作先知的，因為那是差不多要他跟自己的本性分手，跟他的童年和成長的鄉土分離。他的大半生是在京城耶路撒冷度過，但他的內心一直沒有離開過亞拿突。呼召他的神實在明白他的困難，也深知耶利米是會拒絕的，因此祂不斷強調：「我差遣你到誰那裡去，你都要去，我吩咐你說甚麼話，你都要說」（一7）。不要懼怕啊！「我與你同在」，在亞拿突認識的耶和華，也是耶路撒冷的耶和華，但耶路撒冷的人卻不認識亞拿突的耶和華。是的，「我與你同在」（一8、19），這就是我在你生命上的簽名，你要學習它，認識它，並且享用它（參詩二十三4）。

耶利米常被稱作「流淚的先知」，但他更是一個憤怒的先知；事實上耶利米書記載他的發怒和充滿憤恨的言行，還多於記載他的流淚，很可能也是冠於聖經各人物。在大多數的情況

下，他的憤怒是出於愛，是一個受到傷害的愛人所生的憤怒，因此在人的面前他是義憤填膺，但在獨處時，他是心碎流淚。

從天上而來的召命叫一個原本純樸木訥的鄉下少年完全改變過來，昔日對神的愛，如今找到一個落實的對象：愛國愛民。但真是諷刺啊，從天上而來的信息卻叫他見棄於自己的國家、自己的人民，終其一生就是因為他傳的信息而遠離群眾，不斷受人逼害，他完全不能接受這樣的邏輯，這樣荒謬的因果關係，因此他不斷與神理論，跟神摔交——直到生命最後的一站。

那時國已破，城已亡，一切可供巴比倫利用的壯丁都給俘擄去了，留下一批他們不要的老弱婦孺在耶城耕作田地（三十九 8-10）。尼布甲尼撒甚愛耶利米，邀請耶利米到巴比倫居住，多難得的機會啊！他一生的沉冤就要得雪，一生的信息就要開花結實；再說，全城精壯的人不都「移民」到巴比倫了嗎？宗教中心不是已經北移了嗎？耶路撒冷城極窮困又毫無所有的人還可以有什麼作為呢？顛沛一生難道還不應安享晚年？但耶利米竟然婉拒巴比倫王的好意，他要留守在耶路撒冷，與被人丟棄的遺民同在偕居。

表面看，耶利米好像只是做著他一向做的：擁抱著一群不要他的子民；事實上，這個決定有著深層的意義，聖經沒說耶利米這個決定是來自神的命令，還是他自己的決定，因為他終於明白：愛神一定要落實在愛祂的子民，儘管猶大國已然不存，儘管這些子民仍然不接納他，都沒關係了，這是他自己的決定，因此再沒有掙扎，再沒有不平，就是眼看猶大人再一次出賣他，把他脅持到他不願意到的埃及，他也沒有再發哀歌。

舊約次經瑪喀比二書有一段記載耶利米對自己國家和自己人民的愛；我們不必管次經的權威問題，它起碼是猶太人一個見證，說明好多年後他們終於明白耶利米的心腸了：「跟著是一個年紀老邁，滿有尊嚴，又帶著無比權柄，是一個至為卓越彪炳的人。安尼阿斯（是大祭司）說：『這是神的先知耶利米，他愛自己猶太人的同胞，常常為自己的子民和聖城禱告』；耶利米伸出他的右手，把金劍遞給猶大，說：『拿著這柄神聖的劍，它是神的恩賜，你要用它來擊碎仇敵』」（十五 13-16）[19]。

2 永不妥協

耶利米信念的堅強，實在到了驚人的地步，他一生只傳一個信息，就是審判與回歸；沒有人聽嗎？他仍然要傳；別人聽不懂嗎？他更加要傳。用比喻、故事、啞劇、短短的聖諭、長長的講道，在王宮、在街頭，對首領、也對百姓，他一直傳講要來的審判，和勸喻人民回轉歸神。別人掌摑他，陷害他，把他下在監裡，放在深坑中，他仍然不肯停止，他從不知什麼叫做利用人際關係來成就所託，他認定神的警告是不能經過包裝的，因為要來的審判是不會客客氣氣地諮詢我們的意見；正如神的應許也要同樣直截了當地說明出來，因為那是猶大人唯一剩下的出路了。他真是一個永不妥協的硬漢。

最奇異的就是晚年被下在監裡的事件。西底家一邊是恨透耶利米，因為他完全不懂得人情世故，但另一邊他又知道耶和華是站在耶利米的一邊，因此或是巴比倫王兵臨城下，或是國內情勢日趨緊張，他都不斷問道於耶利米。這個耶利米啊，說話就是沒有轉彎的餘地，他若不是勸西底家投降，就是說：

「你們即使殺敗了與你們爭戰的迦勒底全軍(即巴比倫人)，但剩下受傷的人也必各人從帳棚裡起來，用火焚燒這城。」(三十七10) 他只要婉轉一點，目的不是一樣達到嗎？他有需要說得這樣刺耳嗎？今天在城市裡長大的人，大概再也沒有人如此說話的了，在耶利米的時代也沒有，因此巴比倫人圍城之際，耶利米問西底家：「對你們預言巴比倫王必不來攻擊你們和這地的先知，現今在哪裡呢？」(三十七 19)

在耶利米傳遞耶和華之信息的時候，他似乎只有一個目標，就是用最強烈的言語把神的信息講得更清楚明白，那怕是叫人聽了不快，那怕因此而要付上沉重的代價，他無懼地面對反抗他的全世界，傳遞他們不要聽的話，然後獨自退去，在神面前流淚泣訴。由使命產生的責任感叫他無暇後悔，他要做的，都做了；要說的，都說了，不管後果怎樣叫他難受。危險、反對、陷害、失望、孤寂、被棄、公開的羞辱、內心的沮喪、被下在監裡、給放在淤泥及膝的深坑，沒有一樣能改變他的初衷。他真能夠跟保羅同說：「因為神的旨意，我並沒有一樣避諱不傳給你們的。」(徒二十 20 、 27)

耶利米傳的方法也是值得一提的。像舊約先知一樣，耶利米是一個用口傳的先知，他的秘書巴錄給他記錄為文。耶利米書就是一本極為口語化的先知書，讓我們提出兩點，看耶利米為求說得清楚，而不惜犯上許多擅於為文的人不會做的事(譬如以賽亞及彌迦)。

第一，他是一個最喜歡重複自己說過的話的人，為叫聽者能把握他傳的道，他不單用不同的方法來重複同一的信息，也

常重複同樣一句話，下面的表只選錄部分[20]：

先出現	再重複
二 28	十一 13
五 9 、 29	九 9
六 13-15	八 10-12
七 14	二十六 6
十一 20	二十 12
十五 2	四十三 11
十六 14-15	二十三 7-8
十七 25	二十二 4
二十八 19-20	三十 23-24
三十 11	四十六 28
三十一 35-36	三十三 25-26

第二，他說話的方法，是先把要旨開宗明義地指出來，然後利用一連串的比喻、隱喻、圖畫、意象來說明。很多時候他為急於說清楚他的信息，上述種種寓意媒介是一連串地倒出來，根本不介意是否已把寓意媒介說得清楚，他關心的是信息，不是這些媒介；有時一個比喻還未說完，意象還未用盡，他就立刻接上另一個，或是即時轉到信息的本身，因此比喻與信息是融集在一起的，從而加強他的主題(例：一 15 ，六 3-5)，因為他不是在演說，而是在國家危難之秋急急向人展示神交託他的信息。

3 人性的弱點

明顯地，耶利米不是一個完全的人，他的性格充滿著人性

的弱點。假如耶利米是活在今天，行走於台北或香港的街頭，人一定會說他是個偏執狂，甚至是偏執狂的精神分裂病患者（paranoid-schizoid），部分原因當然是因為人不能接受他的信息，也有很實在的因素是因為耶利米本身的性格。

他常存的兩種焦慮是：眾人都在逼害他，情緒常陷低潮。用佛洛依德的理論來分析，他的死亡意識（death instinct）極之強烈，是從他蒙召時重新認識自己的出生（一5）本相而開始，這種孩提期的全能感（infantile omnipotence）不斷遭受工作失敗的挫折，以至沉澱成為上述兩種常現的焦慮形式，有時到了不能分別內在和外在的敵人。

耶利米的脾氣相當暴烈，不能容忍聽者緩慢的反應；加上感情豐富，敢怒敢言，為他招來不少仇敵。他不能容忍仇敵的言論，幾乎佈滿全書，很多時候還求耶和華為他報仇：

按公義判斷、察驗人肺腑心腸的萬軍之耶和華啊，
我卻要見祢在他們身上報仇，
因我將我的案件向祢稟明了。（十一 20）

有一次還要求神把刑罰報應在仇敵的妻兒身上：

故此，願祢將他們的兒女交與飢荒和刀劍；
願他們的妻無子，且作寡婦；
又願他們的男人被死亡所滅，
他們的少年人在陣上被刀擊殺……
不要赦免他們的罪孽，
也不要從祢面前塗抹他們的罪惡，

要叫他們在祢面前跌倒；
願祢發怒的時候罰辦他們。（十八 21-23）

這真是太過份了，雖然他在好多地方都為仇敵禱告，又有解經家說他確認自己是代表神，因此反對他的就是反對神，理應受罰（荷拉得），但我們不需要為耶利米開脫解說；起碼有一處地方是連神也反對他這種復仇之心的：

耶和華如此說；
你若歸回，我就將你再帶來，
使你站在我面前；
你若將寶貴的和下賤的分別出來，
你就可以當作我的口。
他們必歸向你，
你卻不可歸向他們。（十五 19）

是的，猶大人需要悔改歸向神，耶利米也需要！

也許我們會奇怪，假如耶利米能除去這種性格上的弱點，豈不極為完滿嗎？

我極感懷疑！

人是個有機的整體，不像可以換掉零件以臻完美的機器人。耶利米的偏執固然叫他自己吃盡苦頭，但除去他的「偏執狂」，他還會一生持守同一的信念嗎？他若學會婉轉，還能大無畏地指斥全國上下滿盈的罪惡嗎？神豈不是說「他們必歸向你，你卻不可歸向他們」嗎？起碼從一個角度來說，神沒有責備他的執著性格，反而是使用了！這樣說來，他人性中最脆弱

的地方，也同時是他最剛強的地方，而他最為神使用的特點，也最可能成為他失敗的要害；每一個事奉主的人豈不體會這一點呢！

不錯，神並沒有呼召耶利米成為一個性格完美的道德偉人，祂只要求耶利米成為一個至死忠心的時代工人；在這要求下，耶利米是沒有叫召他的主失望的。

B 作為一個先知

上面一點是耶利米能發展成為一個獨特的先知的空間，卻常是愈來愈趨向道德化（moralistic）的華人教牧界忽略，甚至是刻意扼殺的。我們強調（特別是向神學生）傳道人的品格，像謙卑忍耐之類，這些當然是重要的；但我還未碰上一個長輩敢教導年輕傳道人要至死忠心，要勇於尋找異象和理想；既尋到了，就要有「雖千萬人，吾往矣」的大無畏精神去成就。我們一直看年輕傳道人是要向長輩或長執交帳，不敢告訴他們至終是要向時代、向上帝交帳；結果我們造就一批人際關係圓滑，卻鮮有風骨大志的傳道人出來。在較保守的港台神學院，他們訓練出來的教牧人員素質優良，是教會爭相聘用的對象；但他們亦多是謙卑荏弱、任勞任怨、勤於探訪牧養、忠心預備講道的居多；到了教會與社會都處於激變的轉型期，他們為了家庭妻兒的將來，也同樣成為亟亟地尋求美加紐澳出路的一群。我們仍在等待一些敢於求異象，敢於承擔使命，敢於與羊群認同偕居的傳道人；換句話說，一些像耶利米先知一樣的時代工人。

在希伯來先知的歷史中，我們得承認耶利米不是最典型的

人物；但耶利米所處的，也不是一個典型的國泰民安的日子呀，那是國將破、家將亡的時代；一個典型的先知不能負起耶利米的責任。

通常一個個性剛烈的人是較難容於同儕，耶利米就是這樣的一個人，他不需要同工良伴嗎？他太需要了，事實上他痛恨孤寂，幾乎在每一篇「自白書」（即哀歌）都抱怨沒有知交（參十23-24，十一18 - 十二6，十五10-21，十八18-23，二十7-12、14-18），但他更重視的，是交付他的使命；為此，他甚至順服神的要求，終身不娶（對猶太人來說，無妻無後是一個咒詛，參十八21）。

我們當然不鼓勵剛愎自用，任意妄為，跟同工合不來也不是一個美德。但在鼓勵信徒「同其光，和其塵」之際，是否也要告訴他們在某種情況下，是不必謀求群體的認同呢？就像耶利米所處的群體？就像耶穌晚期面對的群體？有些異象是需要群體的支持去完成，也有些使命是只能獨自承擔的，問題是我們願不願意付出那份代價。

耶利米作先知的信息十分明確，從沒有因著不同的對象或時機而更改。由始至終，也不論對象是誰，他都宣告審判必臨猶大國。在其間，亦斥責城中首領罔顧公義，欺壓小民；但就是在指責貴胄的罪行中，他也不刻意討好小民（像近代解放神學式的，愛把官民分為忠奸二營），他責備小民崇邪迷信，作為神的約民，外邦對邪神比我們對真神更忠誠，鳥獸守自然律比他們守神的律更殷切，因此他呼籲他們悔改，不是宗教上的、意念上的，而是道德上的、行為上的。

耶利米不是只有責備，沒有安慰；只宣告審判，沒提供希望。在他警告要來的被擄異地，他同時預告有一日要回歸家鄉（二十三1-8），那時外邦要傾敗（三十11-16），連他們也要歸向神（十二14-17，參十六19-21），而且耶城要重建，分散的以色列遺民也要聯合（三十三14-16）。這種希望的信息在他晚期的講章尤為鮮明。

作為一個先知，耶利米有生之年鮮見成就，他不錯是有幾個跟隨者，西底家與巴比倫王明顯是極為欣賞他的，但實際的遭遇卻是長年的逃命，顛沛一生也不見果效，最後還客死他鄉。他的喪禮若在今日的台港舉行，靈堂上大概會掛個「沉冤待雪」的橫額！但耶利米的晚年似乎是看破人間種種褒貶，他只求打勝那美好的仗，跑完當跑的路，守住當守的道。

死後好多年，猶太人才真明白耶利米的偉大，在晚期猶太教，他是個極受尊敬的人物。他們稱耶利米為「那位先知」(*ho prophētēs*，可譯作唯一的先知)，認為他就是那位要再來復興萬事的（參太十六14；另參所羅門智訓四十九6-8）。

C 作為一個大時代的先知

「大時代的先知」一意念，現代人可能聯想到的，都是豪情澎湃，英姿凜然地站在高處，率領萬千群眾向著歷史新領域邁進的英雄人物——我們自然羨慕作「大時代的先知」了，因為沒有人不想做駕御萬邦的領袖。

聖經的「大時代的先知」卻不是這樣出風頭的人物，他們不錯都曾經做過轟轟烈烈的事情，但其偉大處卻鮮為當時真實的感受，而是身後的歷史加冕。他們親身經歷的，卻是時代苦

難的重擔，長年累月的寂寞，很多時候還是孤清清地離世。

讓我們想一想摩西的晚年，辛苦大半生，他只能眼看約書亞率領好像永遠長不大的以色列民眾進入迦南，他自己一個人要在尼波山靜靜地辭世（申三十四1-6）。以利亞當然做過驚天動地的事情，但迦密山一役之後，他覺得自己所做的，跟他的際遇不相稱，他心灰意冷地求死，神重建他的體力及信心之後，卻告訴他要膏立「以利沙作先知接續你」，此後有十多年的時間，他是要栽培另一人取代他的地位（王上十九15-17）；現代人應沒困難體會這種被替代的滋味吧！

在南北國分立，而又在國勢日衰的時代做先知的，就更沒有我們想像中「大時代的先知」的風光了，他們直斥君王為「畜類」（耶十21），向地方領袖宣告審判（結三十四17-19），面對面責備民眾為「悖逆的兒女」（賽三十8-14），而幾乎每一個先知都揭露當時宗教領袖的不義；他們可能是受歡迎的人物嗎？他們可有一班固定的跟隨者呢？無怪乎耶穌論到以色列人與先知的關係時，祂的結論是：「你們自己證明是殺害先知者的子孫了」（太二十三31）。

新約「大時代的先知」又怎麼樣呢？完全沒有兩樣！施洗約翰豈不是因為執行先知的警告責任而被希律斬首的嗎（可六17-29）？耶穌在地上最後一段日子是落得眾叛親離；此外，彼得、保羅，和使徒約翰都曾為神做過極重要的工作，但他們至終若不是給充軍流放，就是命喪刑場；保羅在晚年被囚的時候，還感嘆地說：「凡在亞西亞的人都離棄我」(提後一15)，這就是「大時代的先知」的寫照——他們跟今日宗教領袖的風

光相比，真有宵壤雲泥之別[21]！

讓我們試按耶利米一生來認識「大時代的先知」的面譜。

1 承擔時代的苦難

耶利米一生的信息，就是警告猶大國即將臨到的審判，而他的警告可不是站在執法者的地位來宣告的，乃是站在受刑者的當中來宣告；

民說：禍哉，我受損傷，我的傷痕極其重大；
我卻說，這真是我的痛苦，必須忍受。（十19）

他看見北方燒開的鍋已然傾斜，事實上敵軍兵甲相碰之聲，戰馬的嘶鳴已經清晰可聞，他立刻就在受審判的猶大國向耶和華求憐憫：「耶和華啊，求祢從寬懲治我，不要在祢的怒中懲治我，恐怕使我歸於無有」(十24)。耶和華可能聽到他的禱告，但猶太人可曾聽到他的勸告呢？他告訴他們「這城必變為荒場……變為曠野，為無人居住的城邑」(二十二5-6)，他們卻以為先知是嘩眾取寵，用盡各種辦法使他緘默。

好大浮誇的約雅敬動用龐大的人力物力為自己建造行宮，卻不把當得的工價發給工人，反而「專顧貪婪，流無辜人的血，行欺壓與強暴」(二十二17)，耶利米眼見猶大子民陷於遠憂近患中，他的心極其傷痛，就發言攻擊約雅敬，說他必遭橫禍，「被埋葬，好像埋驢一樣，要拉出去扔在耶路撒冷的城門之外」(二十二19)。

當時受僱於朝廷的先知和宗教領袖為討王的歡心，不斷傳說平安信息，不單蒙蔽王的心，也給民間一種虛假的希望。耶

利米單人匹馬對抗具有真實權力的祭司和先知階層，向他們宣告耶和華「必然忘記你們，將你們和我所賜給你們並你們列祖的城撇棄了；又必使永遠的凌辱和長久的羞恥臨到你們，是不能忘記的」(二十三39-40)。

為了讓人知道他所傳的是真實的，巴比倫的大軍即將成為審判的杖，耶利米終身不娶，以作示意，好叫子民速速悔改。也為了讓猶太人不失去希望，神雖審判，但祂也必重建，他向哈拿薩購買便雅憫境內亞拿突城的土地，說：「將來在這地必有人再買房屋、田地，和葡萄園」(三十二6-15)。就是悖逆的猶大人給擄到巴比倫了，他仍不能忘記他們，特別修函去安慰鼓勵，告訴他們千萬不能輕舉妄動，乃要安居異地，作個好公民，為所居之地求平安禱告（二十九1-14），細讀以後，就好像現代為人父親的寫信給遠在異國的孩子一樣，那種親情和掛念，躍然於紙上。

這就是一個承擔大時代苦難的先知的心懷了。我們常稱耶利米為「流淚的先知」，大體上是對的，只要我們不忘記加上一句，他的淚常是為猶大子民而流，不然的話，我們就以為耶利米只是個感懷身世的人物。「流淚的先知」一稱號，多來自《耶利米哀歌》，至於此書是不是耶利米所寫，近代引起極多的爭議，此處不贅。單從耶利米書也可看出他流淚的原因：

但願我的頭為水，
我的眼為淚的泉源，
我好為我百姓中被殺的人晝夜哭泣。（九1，另參十四17）

對耶利米來說，在苦難的時代，眼睛好像造來是為哭泣，不是為視覺的，也許對一個心懷祖國子民的先知來說，二者也沒有太大的分別了；凡眼睛看見的，莫不是子民的不癒的傷痕（九21，十19），除了痛哭外，還有什麼能紓洩心頭的悲哀？

這裡是不是也指出「大時代的先知」與宗教領袖的分別？對先知來說，子民是要去愛，去牧養的；對宗教領袖來說，子民在平安穩妥的日子是要去管理，在風高浪急的時候，則是要來拋棄（二十三1-8；另參結三十四），耶利米的時代是如此，看來我們這一代也是沒有分別。

2 極度的孤寂

上面我們已經說過，歷代先知似乎與孤寂都是結了不解之緣，有些時候是他們自選的，也有些時候是被逼的。

自選的孤寂可能是需要的，以保持一個私有空間與神相對晤談。耶穌常在眾人擁戴的時候，獨自退到曠野默想禱告，施洗約翰更按希伯來孤獨先知的傳統，住在曠野，以蝗蟲野蜜充飢。沒有這種與神獨處的空間，我們每日的時間和所傳的道，很容易就會全被群眾的訂單與要求來壟斷。

被逼的孤獨大概更是必然的。雖然不受歡迎的信息不就等於是從神而來的信息，但聖經中沒有一個偉大的傳道者是個受擁戴的傳道者。人歡迎的，都是自己認識又能贊同的；人不喜歡的，正是責備他們、否定他們，並要他們悔改的信息，這些信息之所以是時代所需，因此是偉大的，都不是當代人的共識，而是歷史的評價。不錯，時代的先知都是走在他們那一代之前的人，他們的價值只有後代的人才能給予肯定。

耶利米的信息固然叫他與眾人隔離，上至帝王，下至販夫；外至領袖，內至父家，沒有人不覺得耶利米是太過份了，就是有人暗地裡佩服他的勇氣（像西底家與地方領袖），他們也要與他保持距離，免涉及無妄之災。

對一個有家室的人，就是工作再不遂意，回到家裡仍然有妻子的安慰、兒孫的快樂，家庭仍然成為他的蔭庇所，但耶利米是獨身的，當摯友出賣他，父家離棄他，他就真有「天下之大，容身無處」之感。

還有一種孤寂是近代人不容易體會的。原來舊約希伯來人是沒有來生的觀念的。神是活人的神，不是死人的神，人一切的盼望都是在今生，他的指望若不能在有生之年開花結實，就要靠自己的子女延續下去。在這意義之下，「後裔」就是他們的希望，因此不管是亞伯拉罕之約、摩西之約，或大衛之約，整個希望都是放在他們的「後裔」或「苗裔」，而彌賽亞的盼望就更是典型的例子了。這是為什麼希伯來人（包括耶利米在內，參二十二30）看無後是一種極厲害的咒詛。

明白這一點，我們才能體會耶利米面對的孤寂：不單所傳的沒有人信，所作的又沒有成績，從市集或皇宮回到「家」裡，又只有四面牆壁等著他，展望將來呢？他還有什麼將來可言？他的使命若不能有所成，那就算是完全的失敗了，何況晚年還目睹聖殿被毀、聖城被焚，連子民也被擄到異邦了，那才真是無法向自己交代！

無怪乎有時他痛恨自己的出生、存在（十五10），甚至咒詛那些「給我父親報信說，你得了兒子，使我父親甚歡喜的」

人（二十15）；有時他實在捱不過去，就想丟下他的子民，放棄他的召命，離群獨居於曠野（九2）。這種心情其實很多先知都有，卻鮮有像耶利米那樣坦白詳細地記下的。

3 與神極親密的關係

耶利米與神的關係異常密切，他的召命是這樣開始，這樣繼續；他的信息是這樣得來，這樣闡釋；而更重要的是，他的苦難也是這樣招致，這樣化解。無怪乎他一時稱神為他喜樂的泉源（十五16），另一個時間則揮拳抗議，說神欺騙他，是無水的河道（十五18）。上一代敬虔派的解經家常認為耶利米對神的埋怨，是沒有信心的表現[22]，這是誤解，也是不公平的。一方面因為我們不認識耶利米用來表達對神憤怒的是哀歌，這種特別的文體有它特別深邃的屬靈經歷；另一方面我們太習慣用普通籠統的言語來評論事物，有時對一些非常的，處於高壓密集經驗下的人，是只會產生誤導的——常見的就是說一個人是否有信心。

我們認為耶利米在哀歌（特指耶一4-10，六27-30，十五10-14、15-18，二十7-18）向神埋怨，甚至是指控，都是沒信心的表現，假如他不這樣說，也許還為種種苦難及迷惘而感謝神，那就真是大有信心了。我們常用這種莫名其妙的，也是沒有經歷的道理教訓人，信徒可能佩服得嘴也合不上了，但他能行得出來嗎？

人容易受傷是生命的一個事實。受了傷害的人可以有好幾種反應，他或是否認自己受傷，繼續如常地生活，用種種辦法掩蓋自己的傷痕，麻醉自己的痛苦；或是他受了傷害，就對自己格外保護起來，對人對外界都採取敵視不信任的態度，換句話說，創傷把他的人生觀變得苦毒起來；也有的是拒絕承認無理的創傷（義人受苦）是理所當然的，他不願掩蓋傷痕，也不要創傷改變他的生命，使之變質，他便帶著傷痕來跟神理論，他不要自己報復，但也不要別人加諸的傷害改變他的一生；他知道天地間若有一位能為他伸冤的，就只有天地的主宰——這就是耶利米的態度，我們且聽耶利米為自己子民的一個哀禱：

> **祢全然棄掉猶大麼？祢心厭惡錫安麼？**
> **為何擊打我們，以致無法醫治呢？**
> **我們指望平安，卻得不著好處；**
> **指望痊癒，不料，受了驚惶。**
> **耶和華啊，我們承認自己的罪惡，**
> **和我們列祖的罪孽，**
> **因我們得罪了祢……**
> **所以，我們仍要等候祢，**
> **因為這一切都是祢所造的。**（十四19-22）

正因為每一個挫折都是真實的，牽涉的不僅是個人的成敗順逆，而是整個猶大國的國運及子民的安危，為這樣的挫折來感謝神嗎？這是什麼話了！

正因為耶利米敢於在神面前表露他的不滿，他才不至過早放棄，因為他每一次受到傷害，都敢於把自己的疤痕展露於神前，要求醫治，所以四十多年的逆境也不會把他壓碎；他真是個常受傷害，也常得醫治的人。幾乎完全不可能的使命逼使他與神不稍離，從一生的堅守崗位，忠心至死，我們知道他從不

曾真正的懷疑神；他當然有不滿、不明的時候，以他所處的時代和經歷過的事件，還有第二種可能嗎？但每一次不滿，每一個怨恨，他都會到神的面前來申訴，這是不滿與不明，不能引到不信的秘訣——他跟神親密的關係，已經到了日常語言不能描繪的地步，他留下的哀歌只是一個開向他內心世界的窗戶，我們只可透過窗戶略窺裡面幽深的世界，這個窗戶（哀歌的文字）卻不足呈現幽深世界的樣貌。

小結

至此，我們應該明白「甘於寂寞，忠於所託」是可以成為耶利米一生的註腳了。耶利米的使命和信息，注定他是要寂寞以終的；奇妙的是，耶利米這個人竟又是如此不慕虛榮，不愛趁墟趕潮流的人，他一生忠於所託，至死忠心！他一生被幾個帝王賞識（約西亞、西底家、尼布甲尼撒），要進入王宮是多麼容易啊，要進入管理階層來改變政制，使公義得彰，是多麼夠吸引力的藉口，他都一一拒絕，竟然在風燭殘年之時，寧可留守如廢墟的耶京，與被人丟棄又是毫無作為的殘弱婦孺同在；讀著耶利米這樣的生平事蹟，真叫人掩卷流淚。

其實展讀耶利米書，我們是不可能不想起主耶穌的，我們只能在這裡提出幾點來思想。

他們二人都是反對當時流行的神學，指出這種神學只會引人到萬劫不復的境地；不要再以神子民的身份來逃避責任了，不要再以善功來代替悔改，人若不悔改，審判立刻就來到；他們同樣譴責子民不道德的生活，責備在上者罔顧公義，在下的

欺壓弱小；他們不畏強權的精神為自己招來無盡的苦難，不斷的被逐、受辱，至終還捨了生命；但他們對人的心又是那樣的溫柔謙卑，信息裡有審判，但也有盼望，叫願意聽從的人有路可行。

今天台灣與香港都面臨著巨大的改變，在這種轉型期，各人尋求自保的路可能都是自然的反應，香港教牧界以至長執的移民，已是人盡皆知的事實，同樣情形相信也會出現在台灣這個地方。

我們可以求神興起像耶利米這樣的時代先知嗎？

我們可願意求神使自己成為耶利米這樣的時代先知嗎？

註

1. J. B. Pritchard (ed), *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton Univ. Press, 3rd edit., 1969)，以*ANET*代，p.288。
2. See Robert P. Carroll, *From Chaos to Covenant* (London: SCM, 1981).
3. James Philip Hyatt, in *The Interpreter's Bible* (IB), vol. 5, The Book of Jeremiah (Abingdon Press, 1978), p.778.
4. William L. Holladay, *Jeremiah: Spokesman out of Time* (New York: The Pilgrim Press, 1974), p.11.
5. 最精彩的討論，可參Johannes Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford: Blackwell, 1962)；較簡短的，可參 John Bright, *Jeremiah* (Anchor Bible, Doubleday, 1965) pp. xv-xxvii；Robert P. Carroll, *When Prophecy Failed* (London: SCM, 1979)；此書對研究舊約的預言和先知有頗新穎的角度，值得參考。
6. Hyatt, *op. cit.*, p.779; Holladay, *op. cit.*, pp.17ff.
7. 參R. W. Corney, "Abiathar" in *IDB*, vol. 1, pp.6-7; Bright, *op. cit.*, pp. lxxvii-lxxviii.
8. 我在《復和神學與教會更新》（香港：種籽，1987），頁502-504，有討論耶利米與祭司角色的關係。
9. O. Grether, "Name und Wort Gottes im Alten Testament", Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschhaft (BZAW), 64, 1934, p.77, cf. 63ff；有關「道」在猶太教、希臘哲學、新約聖經，以至教父神學的關係，請參楊牧谷，《信仰的落實》，（台北：校園，1987，第二版），頁73-76、121-136。
10. Holladay, *op. cit.*, p.25；引自P.R. Reid, The Colditz Story (London, Hodder and Stoughton, 1952), Chap. XVII.
11. Holladay, *op. cit.*, pp.26ff.
12. 有些解經家即以此條件來解釋耶利米的蒙召，參Robert Davidson, *Jeremiah*, vol. I (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1983), pp. 7ff。
13. 荷拉得把 šāqēd 譯作杏樹開花(almond blossom)是不當的，因為這樣一來，正把此異象的對比性減弱了：杏枝——耶利米傳的道；開花——道得成就。參*Holladay, op. cit.*, p.29；另參Bright, *op. cit.*, pp.4f；Stanley Romaine Hopper, *The Book of Jeremiah* (IDB) vol.5, pp.805f。

14. *Cf.* James L. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the Old Testament* (New Haven; American Schools of Oriental Research, 1948), pp.27, 48；圖16即在巴勒斯坦地發掘出來的「鍋」了。
15. 楊牧谷，《復和神學與教會更新》，上引，頁425-478。
16. 我們已說過，耶利米的生平事蹟並不容易找到它發生於什麼時候，但本段所說的迫害，大概是發生在約雅敬朝代的。
17. 按聖經正典之外的記載，耶利米是在埃及給猶太人用石頭打死的，但這些文獻記載有許多古怪的傳說（參下一段），能作嚴肅研究的資料可能不多。
18. 描寫耶利米內心世界的獨立文章相當多，但最詳細的仍然是John Skinner, *Prophecy and Religion: Studies in The Life of Jeremiah* (Cambridge University Press, 1962)。
19. 譯自 *New English Bible* 之《次經》。
20. 我們知道這裡牽涉到經文批判的複雜問題：如出於稍後章節的經文未必是後來說的，而重複的經文也可能是出於後來編訂者自己加上去，這裡自然不能——指出，個別經節的經文批判問題，可參近代較重要的經書：William Mckane, *Jeremiah* (International Critical Commentary, T. and T. Clark, 1986), 2 vols.。此外，W. Holladay及較早時期的J. Bright的釋經書也是重要的。
21. Robert P. Carroll認為先知與當時之宗教領袖（包括假先知在內）常有衝突，不單在意識型態的不同，以耶利米為例，它們包括道德操守；傳遞假異象；罔顧神的心意；以及妄稱傳的道是來自神，參*When Prophecy Failed* (SCM, 1979), pp.186-198。
22. 例子繁多，我們只舉一本：John Nelson Darby, *Synopsis of the Books of the Bible*, vol. II (London, 1958), pp.244f。

附篇　認識耶利米書的兩個問題

要認識一本書，我們除了要留意書的時代背景及作者生平之外（即上一章所述的），更要緊的是要知道書的結構、文體、成書經過，以及審查翻譯過程中是否忠於原著一類的問題。通常這些問題是放在釋經書的「導論」部分，也是舊約導論一類作品要討論的內容；我們把它放在這裡是有原因的。

導論式的問題，通常都是比較複雜艱深，一章一節的來進行解釋的釋經書自然要仔細交代，耶利米書尤為如此，很多時候還會佔了釋經書三分之一的篇幅[1]。但本書不是釋經書，篇幅上亦不容許我們如此做，故此只能簡單地介紹一下。

完全不交代是不行的，因為耶利米書特別的問題，對我們在本書的處理方法，甚至是內容的釐定，有著密切的關係。

第一是結構，第二是語意。

結構

上一章我們已經說過，耶利米書主要是由言論與事件組成；糟糕的是本書的安排：事件既非按先後次序來敘述，言論亦藉許多種不同的文體來記錄，叫第一次閱讀耶利米書的人不知所措。原作者當然不是亂寫一通，他是有計劃來編排的，但他的計劃不易認識，近代釋經家亦常為此絞盡腦汁。

先說事件的安排。第一章是先知的蒙召經過，以此作全書的開頭是非常合理；第二到第六章看來是先知開始傳道時的內容，也是合理，都是在約西亞聖殿改革後不久的講章；但第七章的「聖殿講道」卻是在約雅敬第四到五年間（約公元前六〇五年）！因此讀完第六章，開始讀第七章的人，莫不感到一種「中斷感」：二者不單語氣不同，文體不同，遣詞用字，以至說話的神髓也不一樣！同樣的聖殿講道又出現在二十六章4-6節，但二十六章告訴我們聖殿講道的結果：耶利米被捕，幾乎喪命。之後，他明白到時勢緊張，便叫巴錄把他說的話記錄下來，是為耶利米書的初稿，時維公元前六〇五或六〇四年，但這件事卻是記在三十六章！換句話說，發生在一年間的事件（由講道到初稿到焚卷到被捕）是分別記在第七、二十六和三十六章。

我們不能因此就說耶利米書是全無歷史的先後順序，第三十七至四十四章（即西底家末期至耶路撒冷淪陷後）記述的事件，便具有很高的歷史價值，都是按先後發生的次序記錄。但之前之後的篇幅就不是如此，而是按主題（topical）來記述，即第二十一至二十三章、第三十至三十一章、第四十六至五十一章。

這是我們按主題來讀耶利米書的原因：它既是耶利米書之結構特色，也比較適合一個以有限的篇幅（和時間）來研讀長達五十二章之書的目的[2]。

語意

我們用的是和合本，原因有二：第一，自然因為它是最通行的中文譯本；第二，新的譯本雖有許多神來之筆，但水準參差。相對下，和合本雖有不少沙石，卻是比較持平之選，故我們會以和合本為主，有需要時輔以新譯本，包括中英文的。

但這裡有一個頗有趣的問題，鮮為華人聖經學者提及。

我們都知道翻譯是頂不容易的工作，由希伯來文譯到中文就更為複雜（可能比譯成英文少一點困難！），且分一般性的，和特殊性的兩方面來解釋。

一般性的是由事件轉到文字的過程。聖經都是先有事件（包括發生的事情，和當時口頭的講述），然後再筆錄為文，耶利米書更是如此。耶利米像大多數舊約先知一樣，他自己不是個作者（writing prophet），而是講者（speaking prophet），是巴錄給他記錄成書的，情況就像耶穌用口說，門徒給祂記錄，還是許多年後才記錄；孔子與蘇格拉底莫不如此。

講者傳遞一個思想，不單是用語言，他當時的身體語言及音調的改變，也是傳遞信息的一部分，卻是聖經作者極少記錄的，因為對他或第一代讀者來說，可能都是不需要的，但對我們來說，略去這些有時是引起誤解，或起碼說是叫人迷惑的地方（因此才需要學者的研究啊！）

舉個大家都熟悉的例子。耶穌復活後查問彼得的愛心（約二十一15-19），祂問：「你愛我比這些更深麼？」心思縝密的讀者一定會問：「這些」是指什麼啊？一般講道的人不大有耐性考究，便當它是個中空的代名詞，聽者若愛世界，他便以「世界」來注入，成了「你愛我比愛這世界更深麼？」這也是我們常從講台聽到的解釋。但彼得從來都不是個「愛世界」的門徒，他與主之間的問題，也不出在「愛世界」一事上。

奇妙的是，彼得好像知道主所言：「這些」是什麼，因此不需追問澄清，立刻就回答說：「主啊，是的，祢知道我愛祢」。筆者認為原因是：主說「這些」時是有身體語言的輔助，

或是用手勢，或是用眼神，或是用身體的傾斜來表達；「這些」是什麼，總之彼得是毫不含糊地知道了；（筆者認為「這些」是指其他的門徒，因彼得曾與門徒比較，參太二十五31-35；詳細討論請參考本書頁441至455）。

耶利米書有些地方也因略去身體語言或聲調之不同而變得模糊起來，待說明下一點才以一例說明之。

特殊的問題與翻譯有關。從希伯來文翻譯到中文（或任何近代語文），撇開抄本校勘學不說，我們碰上兩個基本問題；第一是近代標點符號的問題，它可以改變一句話的意思。第二是翻譯的用詞問題。

我們都知道，希伯來聖經是沒有標點符號的，而近代用的標點符號，其作用不僅是把一大篇文字分成小句來讀：標點符號本身有時是用來表達意思的，不同的標點方法可以把文句的的意思完全掉轉過來，華人讀者也熟悉這些例子；就算沒那麼戲劇化吧，我們也可以把一述句加上問號，便成了問句，或諷刺，從而改變了整段文字的意思或神髓。

就以六章14節為例，耶利米指控假先知報假平安：

「平安了，平安了。」
其實沒有平安。

和合本是這樣翻譯，大部分近代英譯本亦是如此，但近代的新英文譯本（New English Bible）卻有新的見解：

「平安了。」
「平安了？其實沒有平安！」

這種改變並不是多餘的，因為它把另一講者或耶利米本人引進這段話，假先知以為凡他傳的，別人都是毫無疑問地接納下去，但他們欺騙的伎倆太明顯，也實在欺騙得太久了，現今情況這樣惡劣，還說「平安」嗎？因此耶利米加上一句：「他們行可憎的事，知道慚愧麼？不然，他們毫不慚愧，也不知羞恥！」整段文字的神髓就因加上一個諷刺的反問而更加活現起來。

另外一個特殊的問題，是關乎用字的。

聖經用的希伯來文不單是一個古遠的農業社會的語言，它也是一個含義深廣而又活潑的文字。有些文字沒有中英文的同義詞，因為它只是音譯，如前述之「大擾亂」（十22）是兵甲相碰，戰馬嘶鳴的聲音（場面），更有不少是當時的口語或俗語，而背後又有極豐富的含義在內，通常這類詞語都是不好翻譯的。

一本正當的譯本當然要用書寫的文字來翻譯，所用的詞語有字典的含義在規範著，因此我們若用「公義」，或「女人」，我們是按字典的意思來了解，就是加上特別的註釋，它的意義跟字典定規的意義也不會相距太遠，不然就叫人無從讀起了。

但我們在現實情況下用的言語，卻不一定是按字典的意思來用的，一種愈是活的，按印象來傳遞意思的言語，它就愈要倚靠當場的氣氛、環境、習約、文化等因素來定規它的意思，它會離開字典意思的傾向就愈大。換句話說，愈是活的言語，它就愈要倚靠聽者或讀者的聯想力來承擔它的意思，而聯想力（association or imagination）正是書寫語言（即具字典意義的）

所缺乏的。

那一種語言最能容許聯想力的呢？大體上說就是地方的方言，其中尤以粵語最為顯著——它不是書寫的語言，因此沒有字典意義的規範，它要求使用者活在同一的環境下來領悟其義；簡言之，它是一種「印象派」的語言（impressional language）。黑人的俚語是這樣，相信閩南語和潮州語也具此特色。

不幸的是，粵語（尤其是香港式的）有一種愈來愈粗鄙的傾向，透過嘩眾取寵的大眾傳媒故意的倡導和渲染，再加上次文化語言（如流行於邊緣少年圈子的，及黑社會用語）漸成主流，我常笑說「廣東話」是上不得天堂的語言。

但它真是活潑且含義廣闊啊，因為它留下極大的空間讓人去聯想，它禁止人按字典意義來了解，要求人以想像力來賦與它意義——很多時候正是翻譯希伯來文最理想的語言呢！

就以六章14節的「平安」作例子。

希伯來文是*shalom*，它決不是單指一種無戰爭的、風平浪靜的心境，而是包括屬靈和屬物條件都極適合生活的環境，是一種蒙福的景況，一種因著神的恩福而使所有不利於生存的因素都變得有利起來，使一個快樂存在的條件都具備了，因此，*shalom*一詞是包括了政治的、經濟的、社會的，以至宗教的、道德的，和屬靈的因素在內；它同時指到人具備的條件和關係，因此，它的含義就遠非中文「平安」一詞所能表達了。

最近於*shalom*的，可能就是香港人所說的「搞掂」，「搞掂」的途徑可以是自己的努力、外力的介入，或是環境改變而

使情勢有利。「搞掂」的內容更可以是無所不包，更妙的是「搞掂」一詞所帶來的如釋重負之感，這是中文「平安」一詞不能包括的，是猶太人知道自己有或在*shalom*時的心情，而更是耶利米書六章14節所刻意突出的「戲劇性衝突效果」。

讓我們試用香港人的廣東話來重譯這一節：

「搞掂晒！」

「搞掂晒？其實乜都唔掂！」

假先知及祭司從不關心子民的死活，他們受了損傷，請求他們幫忙，他們馬虎應付一會，就說「搞掂」了，但身受傷害的人知道得最清楚，怎麼這樣不負責任呢？傷口仍在流血，外面的環境還是一樣的惡劣，怎麼你說「搞掂」呢？其實乜都唔掂！假先知的馬虎輕率，以及小民之不滿和惱怒，就是本節的「戲劇性衝突效果」，透過「上不得天堂」的廣東話翻譯就完全表達出來了。

值得一提的是，本文所說之粵語翻譯，跟聖經公會出版之「廣東話」版本（一九五九年）不是同一回事，後者只是把和合本用廣東話寫出來，因此六章14節是作：

我子民所受損傷，

佢哋淨係略略醫好呎，

話平安平安，其實冇平安呀。

我們所說之廣東話翻譯，是經過研究，再造當時的情況，然後選用適合的流行語翻譯，使它的意思靈活達意及豐富起來。沒經研究而只求口語化，或流行化，第一句「我子民所受損傷」，可能就會譯作「我啲友衰咗」，它只會利用庸俗化來引人發笑，於意義的了解和傳達上沒有助益，不值得鼓勵。

碰上需要重譯的地方，而廣東話又是可以較傳神的話，我們會先用白話文譯出，然後再加上廣東話的翻譯。

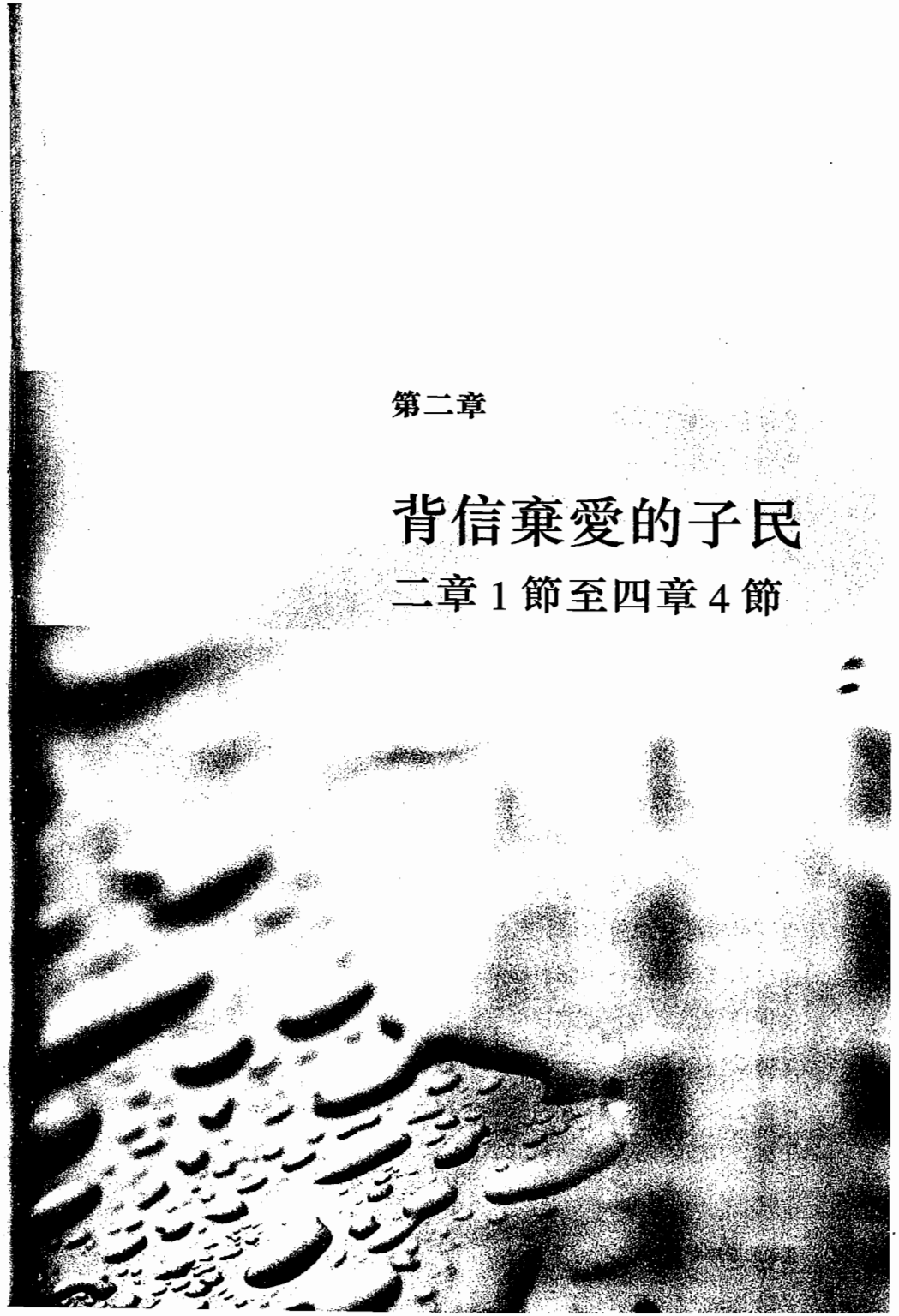
註

1. *Cf.* Mckane, Holladay, ad. loc.
2. 至於耶利米書與巴錄及申命記學派的關係，本書不能旁及，讀者可參J. Bright; W. Mckane及W. Holladay的作品，後者包括他在*IB*.及釋經書的文章。

第二章

背信棄愛的子民

二章1節至四章4節



耶利米書第二至六章是屬於耶利米最早期的講道集，裡面包括很多種體裁、詩章、簡短的聖言（oracles）、短講等；時間應在約西亞在位期間（參本書第一章 IIIA）[1]。

第二章 1 節至四章 4 節可以歸入一個主題來討論：是神藉著昔日與以色列人的愛情，來指出她今天的不貞與行淫（二 1-37），從而呼籲她悔改歸神（三 1- 四 4）。一開始，耶利米就陳示出他作品的特色：詩體的精簡嚴謹；感情的密集急速；言詞的大膽辛辣。

詩體是非常典型的希伯來詩體：對稱平衡式（parallelism）。就是和合本的翻譯也能看出這種體裁來；就用較熟悉的為例：

我未將你造在腹中，我已曉得你；
你未出母胎，我已分別你為聖。（一 5）

耶利米愛用雙句來表達一個意思，第二句是重複第一句，透過不同的意象來加強印象，或是藉正反面的說法來突出意義，而兩句都是互相呼應的。

除講章外，耶利米書是由許多精簡的詩體單元組成，每一單元由十幾個字到一百個字左右為主（以希伯來文為準），沒有多餘的話，蘊含的卻是先知熾熱爆炸的感情，本章要研究的二章 23-25 節就是一個現成的例子：先知用一連串形象鮮明的比喻，來指出以色列急速背棄神的醜態——如狂奔的獨峰駝，如性慾發動的野驢，橫衝直撞，莫之能禁；然後以二人之簡短對話（二 25）作結，加強以色列人宗教世界崩潰的可怕現象，

讀來叫人喘不過氣來。

耶利米遣詞用字，是極為大膽辛辣，匈訇澎湃的，當他怒吼時，天雲變色，大地震動：

諸天哪，要因此驚奇，
極其恐慌，甚為淒涼！（二 12）

哀鳴的時候，又使谷巒和應，草木同哭：

我的肺腑啊，我的肺腑啊，
我心疼痛！我心在我裡面煩躁不安。
我不能靜默不言。（四 19）

皆因神的召命和猶大的罪惡都是同樣沉重的把他抓住，內心給這兩股力量扯得粉碎了。有時他向猶大人規勸，由苦苦哀求到憤怒指責；他們不聽，耶利米就轉向神怒吼了。請留意，神從沒責備耶利米向祂發怒，甚至沒有像怪責約伯那樣的問耶利米：「強辯的，豈可與全能者爭論麼？與神辯駁的，可以回答這些吧！」

神知道耶利米發怒的動機，也深知放在耶利米肩頭上的重任，不是人能肩負的。神揀選耶利米做這些不可能的工作，正因為耶利米是敢於發怒的人——儘管包括向祂發怒。耶利米發怒，因為他關心，因為他不甘於心死，不肯冷漠；在完全無望的當兒，仍然死抱著那個不要神也不要他的悖逆子民，他怎能不憤怒？

在大時代轉易的時候，逃避、龜縮、自保，以至放縱、消極、犬儒，全是人之常情；但體貼神的心腸，以至擁抱神子民

的人，實在不可能保持爾雅君子，翩翩風度的形象，我們也不需要多一個世故圓滑的機構人，或笑傲江湖的名士；卻頂需要像耶利米那樣的人，相勸於市井，怒吼於城門，然後獨自退回曠野，飲泣於山間，控訴於天門。活在我們這一代的人，實在怎能不憤怒？讓我們的憤怒使社會聽到是有另外一種聲音的——一種叫人醒覺現況不是理所當然的，一種叫人知道回歸上帝是真實的重建，一種使人明白憤怒是突破現況的希望。

現在讓我們分開四段來解釋這兩章聖經：

I 變酸的愛情

II 猶大的罪惡

III 呼籲回歸

IV 現代意義

I 變酸的愛情（二章 2-3 、 4-13 節）

大體上我們會用三個步驟來處理每一段經文：1. 解釋或再譯個別詞語或句子；2. 總括一段的意思；3.最後才一起指出對我們的意義。

A 幼年的恩愛（二章 2-3 節）

耶利米一開始就以倒述法來描繪昔日猶大人與神的親密關係，用來比對今天的疏離荒唐：

> 2 **你幼年的恩愛，**
> **婚姻的愛情；**
> **你怎樣在曠野，**
> **在未曾耕種之地跟隨我，我都記得。**
> 3 **那時以色列歸耶和華為聖，**
> **作為土產初熟的果子；**
> **凡吞吃它的必算為有罪，**
> **災禍必臨到他們。**
> **這是耶和華說的。**

「恩愛」，希伯來文是*ḥesed*，是個意義深厚的詞語，和合本作「恩愛」十分貼切，比之RSV的devotion更貼切。它原是指因立約而定規的互愛關係，可以描寫神對人，人對神，或人對人的關係，詩篇一三六篇即描寫神對人的：「因祢的慈愛永遠常存」。本段特別用來指出昔日以色列人在困難的時候（在曠野的日子），也是這樣對神。何西阿認為那是以色列人與神最甜蜜的時候（何二15，九10，十一1-2），耶利米書深受何西阿書的影響，此處即為一例。但以西結（結二十三）認為以色列人從沒有對神忠貞過，歷史書（如：民十四 - 十六）也是如此。

「記得」，對希伯來人說，記得不僅是一種記憶功能，而是過去的事件所產生的能力，深深地影響著今日的現況；在這裡，就是指以色列人昔日的愛情叫今日的背叛不忠更難接受了；同樣地，它也指出今日的背叛不是理所當然的，因著昔日的愛情，今日的背叛與不忠是可以也應當改變的，這就是「記得」的意思。

「歸耶和華為聖」，原文就是「聖潔」；它既非道德上的完美，也不是像今天人到歐洲旅行，跑入法國聖母院大教堂，或梵蒂岡聖彼得大教堂時那種肅穆莊嚴的感情，聖潔比這些都來得深入與簡單——它只是說「屬於神的」，是只有神才可以有權差遣及使用的，神的子民正是這樣的人——他們是神特別揀選，與萬民分別出來，為要與祂發生特別關係，肩負特別使命的人。他們是「土產初熟的果子」（申二十六1-4 、 5-10），人若不把它獻給神，反而私自享用，就「必算為有罪，災禍必臨到他們。」（3b）。

「有罪」的意思很特別，又是另一個只具字典意義的文字不能盡申其意的例子。它不單指人知道做錯了事，行錯了路，也包括因做錯和走錯而吃苦頭，而這一切都是自招的，是明知故犯的後果，白話文的「自討苦吃」雖較近，不及廣東話「攞嚟衰」來得傳神！

這段意思是明顯的，猶大人本來就是屬於神的，他們也曾

與神發生甜蜜如新婚夫婦的關係(「婚姻的愛情」：英修訂本作「你那像新婦的愛情」，我們大概可以稱之為「蜜月情」吧！)，神記得這種日子，因此才會對今日的冷漠不滿。

B 現在的不忠（二章 4-13 節）

緊接上一段「情難捨」的[2]，卻是猶太人今日的「已無情」，而受屈申訴的，竟是神自己呢！

5 耶和華如此說：
你們的列祖見我有什麼不義，
竟遠離我，隨從虛無的神，
自己反成為虛妄的呢？
6 他們也不說：那領我們從埃及地上來，
引導我們經過曠野，
沙漠有深坑之地，
和乾旱死蔭、無人經過、
無人居住之地的耶和華在哪裡呢？
7 我領你們進入肥美之地，
使你們得吃其中的果子和美物；
但你們進入的時候
就玷污我的地，
使我的產業成為可憎的。
8 祭司都不說，耶和華在哪裡呢？
傳講律法的都不認識我。
官長違背我；
先知藉巴力說預言，
隨從無益的神。
9 耶和華說：我因此必與你們爭辯，
也必與你們的子孫爭辯。
10 你們且過到基提海島去察看，
打發人往基達去留心查考，
看曾有這樣的事沒有。
11 豈有一國換了他的神麼？
其實這不是神！
但我的百姓將他們的榮耀
換了那無益的神。
12 諸天哪，要因此驚奇，
極其恐慌，甚為淒涼！
這是耶和華說的。
13 因為我的百姓做了兩件惡事，
就是離棄我這活水的泉源，
為自己鑿出池子。
是破裂不能存水的池子。

本段開頭的一節（二5）十分有意思，和合本第一句的問題：「你們的列祖見我有什麼不義？」是跟隨欽定本的翻譯，稍見生硬及法律味道過重，與全詩的精神不吻合。修訂本是作「你們的列祖見我作錯了什麼呢？」比較通順且合情理，因為本詩的特點，正是一個被欺負受冤屈的愛人的申訴；本詩第二段開頭的一句（二9）也是本著這精神：

我（因此）必與你們爭辯，

也必與你們的子孫爭辯。

「爭辯」，或應作「申訴案情」，我是有冤情要申訴，因此我仍要向你，和你的子孫申訴——為什麼離棄我[3]？

「虛無」、「虛妄」，跟傳道書常用的「虛空」是同一個字，修訂本是作「無價值」，但這個詞是內有乾坤，應該解釋一下的。

「虛無」的希伯來文是*hebel*，原意是「熱空氣」、「煙」，即虛幻的意思，作者是以它來作雙關語，與*habba'al*諧音，即巴力，「主」的意思。布賴特（Bright）譯作「虛幻之主」是最傳神達意的了，指一個虛有其表，導人於迷的假神，與第12節「無益之神」或作「無用之神」同義，也是個相關語，暗指巴力，二者互相呼應。廣東話之「大頭佛」頗傳神，都是說著似很有威勢，跟著他就只會招來無盡的痛苦與困惑。

再者，第5節的「隨從」，跟第2節的「跟隨」是同一個字，二者也有應和之功。

這樣說來，第5節若作這樣的意譯，就十分有意思了；「親愛的，到底我作錯了什麼？你竟然離開我，走去跟那個大頭佛，搞到自己不三不四？」——昔日我們恩恩愛愛的時候，就是在最困難的景況你也跟隨我，為什麼現在反去跟隨那個大頭佛呢？

稱巴力作大頭佛可真不錯。巴力是迦南的生殖神，不是一個，而是無數個，且有許多的形象（較常見的是牛的形狀，大英博物館存有一個銅製的牛神巴力），但他最主要的工作是應許人五穀豐收、牛羊無數。

原來初民生活在常要跟大自然搏鬥的環境中，遊牧時期固然寄望水草豐茂之地，安居下來務農了，也要祈求秋雨春雨不斷，人民才能免受饑餓之苦；迦南原居民就把這種焦慮投射出去，創造了大自然力量的巴力，和山川河嶽的巴力，作冀望的聚焦點。以色列人定居迦南後，亦習染當地的風俗，把巴力崇拜混入他們的耶和華信仰內，分擔著人類共有的生存焦慮，甚至以為巴力就是耶和華的別稱，祈求家肥屋潤、兒孫滿堂。

但巴力真能賜下秋雨春雨嗎？使牛羊眾多、女人生育的真是巴力嗎？為什麼他們竟忘記了領他們出埃及，使他們吃肥美牛羊的耶和華呢？這就是耶和華的冤情，是祂要向以色列人及他們子孫申訴的案子：你們為什麼忘記是誰引導你們走曠野，領你們進入肥美之地？使你們得飽美物的不是耶和華嗎？（二6-7）

生存焦慮既是人之常情，耶和華為什麼吃巴力的乾醋？誰賜下不是一樣？只要子民不捱餓就夠了，耶和華為什麼不能大方一點？常常像個失寵的怨婦？

原來問題不是這麼簡單的。迦南人對巴力，就像香港人對黃大仙，漁民對天后娘娘，或台灣人對媽祖，只要你按時候獻上祭品，給他一點小費，就會賄賂他的歡心，那管你是士豪惡霸，他一樣會給你種種好處。沒能力獻上禮物的就太不幸了，要自己想想辦法，不管是偷是騙，總得弄點什麼來。

耶和華施恩之律卻不是這樣，邀寵之道不在獻祭，而是「行公義，好憐憫」，是守著耶和華愛人愛神的律例。你欺壓貧弱，我就厭惡你的供獻；我要求的，是你生命質素的提升，不

是物慾的貪得無厭，是按我的訓導來增進生命的層次。但傳講律法的人在哪裡呢？第8節一連數了四種領導人物的失職：祭司、傳講律法的[4]、官長、先知，他們完全忘記我，以至子民不再認識我，都跟迦南人一樣，一個勁兒的只求朱門酒肉臭，那管路上凍死骨——這才是耶和華申訴的要旨。無怪乎本段的結尾第13節是這樣：

我的百姓做了兩件惡事，
就是離棄我這活水的泉源，
為自己鑿出池子，
是破裂不能存水的池子。

昔日的愛情已不存在了，已經變酸了，猶大人已經離棄活水泉源，而為自己鑿個破裂的池子，這就是離棄耶和華跟隨巴力的寫照：雖然儲水，仍然乾渴；雖然耕作，仍然捱餓；你說是不是搞出個大頭佛了！

II 猶大的罪惡（二章14-19、20-37節）

這段經文是相當直接清楚的。

A 受禍因由（二章14-19節）

第14-19節很可能是獨立的一單元，而它似乎是回答一個問題：耶和華若是我們的主，是以色列的丈夫（何西阿的比喻），為什麼迭遭禍患？在公元前七二二年間，亞述（常比作獅子，參第15節）滅了北國以色列，城破人亡；猶大國為了自保，有人主張投向亞述，有人主張投向埃及，詩人便回答說：

猶大遭難豈無因由呢？「這事臨到你身上，不是自招的麼？不是因耶和華—你神引你行路的時候，你離棄祂麼？」(17)

耶利米承繼先知的傳統（何西阿，何七11-12；以賽亞，賽三十1-5），反對猶大投入外國霸主的懷抱，因為歷史告訴他們，每次的投奔都沒好結果，因此反問他們：「現今為何在埃及路上要喝西曷的水呢？你為何在亞述路上要喝大河的水呢？」(18)難道還不能反映出為自己鑿出破裂池子的虛妄嗎？「你自己的惡必懲治你；你背道的事必責備你。由此可知可見，你離棄耶和華—你的神，不存敬畏我的心，乃為惡事，為苦事」(19)。

B 恣意行淫（二章20-28節）

這一段可能是由三個小單元合成，即第20-22、23-25、26-28節，但合起來仍是完整的一段，有著相同的背景：巴力崇拜；相同的主題：以色列行淫；和相同的結局：全然敗壞。

作者是透過一連串的比喻來描繪以色列的淫行，言詞的真實大膽，就是以耶利米本書來說，都是非常突出的；他把以色列人比作斷軛脫索的野獸（20a）、淫婦（20b）、變種的野葡萄（21）、髒孩子（22）、步伐歪斜的駱駝（23）、情慾發動的野驢（24），和賊（26）。

20 **我在古時折斷你的軛，**
解開你的繩索。
你說：我必不事奉耶和華；
因為你在各高岡上、

各青翠樹下屈身行淫。
21 然而，我栽你是上等的葡萄樹，
全然是真種子；
22 你怎麼向我變為外邦葡萄樹
的壞枝子呢？
23 你雖用鹼、多用肥皂洗濯，
你罪孽的痕跡
仍然在我面前顯出。
這是主耶和華說的。
24 你怎能說：我沒有玷污、
沒有隨從眾巴力？
你看你谷中的路，
就知道你所行的如何。
你是快行的獨峰駝，
狂奔亂走。
24 你是野驢，慣在曠野，
慾心發動就吸風；
起性的時候
誰能使牠轉去呢？
凡尋找牠的必不至疲乏；
在牠的月分必能尋見。
25 我說：你不要使腳上無鞋，
喉嚨乾渴，
你倒說：這是枉然。
我喜愛別神，

我必隨從他們。
26 賊被捉拿，怎樣羞愧，
以色列和他們的
君王、首領、祭司，和先知
也都照樣羞愧。
27 他們向木頭說：
你是我的父；
向石頭說：
你是生我的。
他們以背向我，不以面向我；
及至遭遇患難的時候卻說：
起來拯救我們。
28 你為自己做的神在哪裡呢？
你遭遇患難的時候，
叫他們起來拯救你吧！
猶大啊，你神的數目
與你城的數目相等。
……（見下）。

本段和下一章的特徵，就是耶利米先知用了大量的意象來描述以色列的淫行，包括真實的在巴力邱壇公開的宣淫，和屬靈上的離棄真神。先知用詞的大膽，叫好些翻譯聖經及寫解經書的人靦覥，故意用一些較保守及文雅的詞藻來遮掩過去，上一代的譯本及解經書尤為如此。這樣是不必要的，因為作者遣詞用字的意思，正是要把人行淫及離棄神的醜態作無情的暴

露，是我們必須面對的。

首先，第20節的「屈身行淫」，原意是醜惡得多了：是像個淫婦一樣「匍匐著」性交。只有新英文聖經敢如此翻譯。原來巴力崇拜中，他們特重生殖方面。因此邱壇設有神妓，在崇拜時公開與人行淫，他們亦鼓勵婦女把自己獻身巴力，或是與扮演巴力的祭司性交，或是與男信徒性交，或是與女信徒作同性戀行為，看為一種奉獻。巴力邱壇多設於山之顛，樹之下，因此在邱壇性交就成了眾人皆見的醜劇。

說來奇怪，借宗教之名而公然宣淫的，不僅止於古代的異教（尤以崇拜生殖神的為然）[5]，也不必單指責現代的邪教，甚至是基督教亦然。讓我們看一個所謂前衛的聖公會主教寫的書作例子，作者是史幫約翰主教，書名叫《居在罪中？》（John Spong, *Living in Sin?*, New York, 1988）他認為傳統道德觀是昔日父系社會的偏見，而聖經反對婚外性行為及同性戀是出於保羅的無知，因此今日教會應該悔改昔日的無知與偏見。他說，婚外性行為可以是神聖的，是能帶來生命的，教會就是反對也沒有用，人反正是照做如儀。那麼教會應怎樣做呢？教會應該悔改，應該鼓勵人有持久的婚外性行為，更應為男人與男人的結合舉行婚禮；並且祝福他們！你以為耶利米要是活在這一代，他會怎樣說？——你雖用鹼，多用肥皂洗濯，你罪孽的痕跡仍然在我面前顯出！（二22）。

第23b節至24節是頗引起爭論的，它是用駱駝與野驢來比喻以色列的醜態。和合本譯的「獨峰駝」想是跟隨欽定本的譯法，近代譯經家和釋經家多放棄不用，而多作「雌駱駝」[6]，或

「年輕的駱駝」[7]。

問題來了，駱駝的比喻若是說牠性慾發動，就不顧死活的去尋快樂，那麼雌駱駝不像雌驢，在性事上是不採取主動的，耶利米不可能不知此事（記得他是在鄉鎮長大的嗎？）；就是年輕的駱駝也不以好淫出名，像野驢那樣。荷拉得在這裡引用一個長年活於埃及鄉村的人的意見，認為年輕的駱駝根本不是用來比喻淫行，而是指牠們的步伐。原來年輕駱駝的特徵，就是不能沿直線而行，「年輕的駱駝若是迷路於市集，人人都爭相走避，因為不知道牠下一步會踏在哪裡」[8]，牠是東歪西斜地走路，「狂奔亂走」起來就更嚇人。

雌野驢就不同一回事了，牠們難耐性慾，只要嗅到雄驢的尿味，就會頓蹄嘶鳴，用力吸氣，然後如一支箭的向前狂奔，不找到牠的獵物不罷休；這種表現在禽獸界中也是少見的。

歪行的年輕駱駝和春情發動的雌野驢，都是動物界不雅觀的一面，駱駝怎樣沒有固定的路線，雌野驢也不能改變牠奔走的方向，二者好像都是受著本性的牽制與驅動，無之能改。真可憐，人性之偏行己路，任意妄為，竟不得不用野獸界中最醜惡的一面來比喻之；看哪，雌野驢的醜行怎樣容易發現（二24），人的背道逆行也是顯而易見，這正是先知感到悲哀的原因（二5）。

第27節也是以巴力崇拜為背景的。這裡的「木頭」[9]是木樁，象徵男性生殖器官的生殖崇拜，「石頭」是象徵女性生殖器官的生殖崇拜，流行於迦南地，故崇拜者才對木頭說「你是我的父」，對石頭說，「你是生我的」。

離棄創造之神的，必以受造物來代替神，良有以也。

最後一節值得一提，按七十士譯本[10]，它保留了部分希伯來抄本的下一句，我們用的馬索烈抄本（Masoretic Text, MT）卻略去了。七十士譯本：

猶大啊，你神的數目
與你城的數目相等。
耶路撒冷啊，你巴力邱壇的數目
與你街道的數目相同。（28）

第 29-37 節只是從另一個角度重述前面的理由，總意是指出以色列人已越過可悔改回頭的界限，從今以後只有留下審判了。但在祂宣判之前，仍作兩方面的申訴：

這世代的人哪，
你們要看明耶和華的話。
我豈向以色列作曠野呢？
或作幽暗之地呢？
我的百姓為何說：
我們脫離約束，再不歸向你了？（31）

先知沒說的是，領你們進入美地的不是我嗎？用雲柱火柱光照引導你們的不是我嗎？為什麼你要離開我呢？你們雖受責打，仍然不歸向我。因此先知哀鳴道：

處女豈能忘記她的妝飾呢？
新婦豈能忘記她的美衣呢？
我的百姓卻忘記了

我無數的日子！（32）

這樣一來，除了審判外，還有別的可能嗎（36-37）？

III 呼籲回歸（三章 1 節 - 四章 4 節）

本章的導言（三 1）[11] 非常美麗：

有話說：人若休妻，離他而去，
作了別人的妻，
前夫豈能再收回她來？
若收回她來，
那地豈不是大大玷污了麼？
但你和許多親愛的行邪淫，
還可以歸向我。
這是耶和華說的。

然後第 2-5 節是責備他們行淫；三章 6-14 節 a，罪比已亡國的以色列尤甚；三章 14 節 b-20 節，應許悔罪仍蒙接納；三章 21 節 - 四章 4 節，呼籲回歸；與導言是吻合的。

這章需要特別討論的不多，文意也相當明顯。第 2-5 節是繼續第二章對不忠的妻子的指責，作者用詞仍然一樣的大膽坦白。古代以色列的法律就如近代一樣，通姦或與別人行淫，就是破壞了婚姻的盟約，行淫的一方就不可以再被接納；看哪，

你向淨光的高處舉目觀看，
你在何處沒有淫行呢？(2)

「淨光的高處」，或作「光禿的山頂」，是迦南人安放巴力邱壇的地方，也是他們公開宣淫的地方，是四面都可以看到的。「淫行」原是「銷魂之媚態」（*šubalᵉt*），馬索烈抄本是猶太人在公開崇拜用的，他們亦不能接受這樣露骨的描寫，全部代以 *šubabᵉt*（淫行）（參申二十八 30；亞十四 2）[12]。

作者用這樣強烈的詞語，似乎是有意思的：1. 他們的宣淫不再能用「宗教要求」作藉口，他們樂極忘形地沉迷於罪中之樂，忝不知恥的神態是人人皆可看到的；2. 正因為他們這樣公然行淫，婚姻的盟約已全然破壞，無法修補；3. 大地也因而玷污了。但作為她丈夫的耶和華，竟然說，

背道的以色列啊，回來吧！
我必不怒目看你們；
因為我是慈愛的，
我必不永遠存怒。（12）

耶利米最擅長用雙關語來表達他的意思，有時是音近而意思完全相反，有時則是以反面的結果來強調人的虛妄。猶大人為什麼轉向巴力呢？豈不是求秋雨春雨之不斷，五穀牛羊之豐盈嗎？為此，他們不惜公然宣淫以討好巴力。但看哪，結果怎樣呢？他們的淫行只使得

甘霖停止，春雨不降。
你還是有娼妓之臉，
不顧羞恥。（3）

第 6-11 節有相當清楚的歷史背景[13]。「約西亞王在位的時

候」，耶和華問耶利米有沒有看見以色列行淫的結果；耶利米當然看見了，事實上所有猶大人都看見了！在約西亞王之前的一百年，以色列人離棄耶和華，拜巴力，「在各青翠樹下行淫」，神一直打發先知去勸他們回歸，「她卻不歸向我」，「我為這緣故給她休書休她」，以色列給亞述擄去了。猶大明明看見背信棄愛的結果，「她奸詐的妹妹猶大還不一心歸向我，不過假意歸我」，仍然以背向我，以色列既因行淫亡國，猶大還可逃罪嗎？

「不過假意歸我」一句，實在可圈可點。約西亞推行的聖殿改革雖然是廣闊的，但不夠徹底，對約西亞及許多敬虔的人，他們自然十分真誠努力來做，但以平民身份行走於猶大市集的耶利米，他知道改革之對大部分老百姓來說，是沒有什麼實際效果的，它太像一個皇室政策，太公式化，也太像一個運動、一個事工（project）了，從來沒有深入民心，不然的話，也不至人亡政息，約西亞一離去，短短一二年間就給約雅敬完全廢掉，全國上下又再陷入改革前的巴力熱潮當中，叫約西亞的改革前功盡棄，也叫耶利米的信息處處碰壁。

是約西亞的錯嗎？抑或是耶利米錯了？不，是猶大人的錯，在第 7-11 節，作者運用四個「奸詐」來形容猶大，為什麼說猶大是奸詐呢？因為她「假意歸我」——外表是興高采烈的參與改革運動，心裡仍然眷戀巴力的應許。耶利米又用雙關語來描寫猶大這種強烈的矛盾，那就是和合本譯作「歸向我」、「背道」、「回來吧」這些詞語。第 11-22 節 a 是用雙關語來把人的虛假與因而產生的罪咎，和神熱切等待人真實回歸的衝突

表明出來，到第22節a是推至高潮：「你這背道的兒女啊，回來吧，我要醫治你們背道的病。」

情況是這樣的，猶大人心戀慕巴力，雖有約西亞的改革，更新對神的立約，仍然不能真心歸回；他們的臉是朝著聖殿，心卻向著巴力的邱壇，外表看是回歸了，內心卻不能回歸，對好些人來說，這種貌合神離的回歸是痛苦的，對神來說就更是如此，好像是回歸無望了，因此才有第22節a的呼籲，我們若用希伯來文的雙關語來譯，就會是：「回轉吧，可回歸的兒女啊，我要醫治你們回轉的病。」[14]

只要你「從我眼前除掉你可憎的偶像，你就不被遷移」(四1)，因此「你們當自行割禮，歸耶和華，將心裡的污穢除掉」(四4)，我就再收納你們。

夫婦或戀人之間的愛情若是變酸了，有一方不忠了，傷害了另一方，那真是痛苦又無奈的。傷害人的就算是感到歉意與內疚（常見的），她就是不能為歉意與內疚而回到他的身邊，她是被痛苦（內疚）與無奈（不能回轉）而撕裂；受傷害的就是願意饒恕，想重頭開始，但疤痕永在，陰影常存，他同樣是活在痛苦（被棄）與無奈（不能忘記）當中。在這關係中，雙方都不再能全人的參與，過去的陰影一直籠罩住每一個現在與將來，戀慕的對象已成疊影，不再清晰，一個影子是屬於記憶的，重疊在另一個屬於現在的影子之上，兩個影子都不能把對方完全除去。一個本來是活潑跳脫的愛情慢慢就變成退縮、冷淡、自衛、自辯的關係，無論怎樣努力，就是沒一樣有效，這就是受傷戀人的心貌。

神與猶大的關係就是這樣，也是在這角度之下，我們才能欣賞先知所說：「我要醫治你回轉的病」。

IV 現代意義

第二章1節至四章4節其實有一個貫徹始終的主題：神是一個受傷的戀人，不斷呼籲背信棄愛的子民回歸。把這個意義放在基督對教會的關係上，就十分適切了。

A 愛的軌跡

人對神的愛，常循著「人對人的愛」相近的軌跡進行的。初戀期間，經驗是非常甜蜜且寶貴的，可惜時間也是相當短暫，卻是永遠蒙福的基礎，不管日後落到什麼景況，拾回起初的愛心永遠都是可以重頭來過的第一步。

基督與我們的愛情也是這樣，第一階段就是這種心繫神牽的初戀；不久就落到第二階段的疏離了，恐怕今天教會中大部分信徒都是處於這個光景：有些人變得犬儒，把內心的冷淡化作對教會的批評指責；有些人變得無所謂，如常地上教會，如常地履行他的宗教責任；有些人則利用工作、事工、計劃，來遮掩內心的不安，以馬大來代替馬利亞，以成就來代替愛情；而大多數人只是無言，不再有什麼感覺，也不想有什麼感覺，他們只是木然。第三個階段就是回歸，不再向內尋覓意義與可能性，只是向外，向著基督，向著十字架走去——這是回歸之路。

耶利米一開頭(二1-5)就指出這條路了：我們需要回歸，能夠回歸，全然因為「幼年的恩愛、婚姻的愛情」，這是什麼

的愛情呢？是本於什麼的呢？豈不是神人間的立約？神人間的愛情只有一種，就是立約的愛情（covenantal love），也是申命記神學與皇室神學的最大分別：它不是只有應許（後者的主張），也有審判（前者的並重），但看哪，應許與審判不是隨時並行的，審判只是最後之途，這就是立約的愛情。

從一方面說，人的盼望全在乎這個立約的愛情，就是在人失約棄愛，背信背義，神仍然不能背乎自己，仍然「守約施慈愛」，神若非如此，我們早就不能存在了。但從另一方面說，立約必有恆久毀約所招致的代價和後果，這就是申命記神學所說的審判，也是當代猶大人所不認識的。

以色列人「輕忽」他的淫亂了（三9），猶大人「假意歸我」，因為他們不知自己已走至盡頭，他們的歷史已寫到最後一段，要翻開新的一章了！他們以為先知的話可以繼續不聽，神的警告可以繼續不理。神折斷他們的軛，解開他們的繩索，他們卻利用新獲得的自由來放縱情慾，步伐如年輕的駱駝，生活如春情暴發的野驢，神就是多次的責打管教（二30），他們仍然不肯回轉，或是他們真的不能回轉了？真是可怕的景況！

我們可認識申命記神學的警告，知道審判是可能的？抑或我們像耶利米時代的猶大人一樣，只能欣賞皇室神學？認為新約是恩典時代，是只有應許，沒有審判？神僕的呼籲可以不埋？聖經說要把燈台從原處挪去的警告可以不聞？卻不知道我們的教會史已來到最後的一段？

香港教會經歷了六十年代的紮根，和七十年代的發展，到處呈現一片生機，機構蓬勃，教會處處，香港信徒亦給別地方

的華人教會一種「勝利主義」的氣勢：事工眾多，而人才輩出。但在這段時間，她的信仰模式仍然停留在三十年代中國大陸的階段，對逐漸改變的現代人性和社會結構，全然沒有反省的作用，講台信息亦逐漸失去它特有的時空性，成了一連串抽空的神學命題和道德教訓。八十年代初，九七問題興起了，一個日漸世故的信仰就不能承載社會的改變；八三到八八年間對一個迭經創傷的香港群體，教會全無信息可言，教會領袖在這期間全然緘默，教牧人士及長執紛紛移民，撇下一班惶惶不可終日的信徒在教堂四幅牆壁內。當然，香港教會在這期間仍有許多大型事工在進行，卻難叫人指出哪一項是特為轉型期的教會預備的。

香港屬中產階級的信徒在撤退，部分教會機構也在背地裡籌謀搬遷，有的已在北美成立分公司，更多會在九二年左右出現；從時間的角度而言，我看到香港教會有點像晚期北國以色列的情況——動作多多而心情蒼老，事工繁忙而靈性枯槁。

那麼台灣可能是時間上的猶大國嗎？台灣社會正處於生命力極其旺盛的「胎動期」，每一階層都蘊釀著高度的蛻變力，經濟蓬勃只能說明其中一個動力，卻絕非如傳媒所渲染的是唯一動力；政治的開放也可能只是其中較易見的手段，背後卻是一股更強勁的，對生命質素的要求，台灣教會若能在這個時候醒覺起來，尋求信仰與生命的聯繫，不僅限於道德上的訓勉，也要求全人的關注與突破，重新詮釋委身與承擔的意義，給奉獻的人界定一個有血有肉的對象，那麼到台灣面臨像香港那樣的時候，也許不會出現同樣的大撤退，遺下一班驚惶無告

的台灣人民。

B 受苦的戀者

舊約聖經中沒有一本書比耶利米所介紹的神更具人性（幾堪比擬的可能就是何西阿書）；一開始，神就像一個受到傷害的戀人一樣問：「我作錯了什麼呢？」(二5)你要這樣離棄我，祂呼天搶地的申訴，「我的百姓將他們的榮耀換了無益的神」，為什麼跟隨巴力(原意：主)呢？「我作你們的丈夫(主)」(三14)，我才是你們的巴力啊[15]！因此「背道的兒女啊，回來吧，我要醫治你們背道的病」(三22)。

一般人印象的神，多是個大有能力的審判官，祂坐在老遠的寶座上作威作福，全能的神對人間疾苦與無能全不動心，這是人類共有的宗教投射，而大成於希臘的哲學（斯多亞派加上諾斯底主義的神觀）。但聖經的神卻不是如此，祂自比為我們的丈夫、父親，且是一個被棄受傷的戀者。

直到我們明白這一點，否則我們不會愛神、愛人。

人不能愛一個大能的審判官，卻能愛自己的丈夫、父親，及戀人。甚麼時候我們體會到，原來我們對祂的態度是會直接影響祂的，我們的不愛會叫祂傷痛，我們的離棄會叫祂心碎，我們就不會隨時頤指氣使，隨便傷祂的心。小孩子對父母的愛，常是回饋式的：你愛他，他便愛你；你兇，他便只會怕你。直到長大了，知道自己的愛會叫他快樂，他的愛就有創意，主動找機會去愛他——人對神的愛也是一樣，亦惟有這樣，他才能愛神。

另一方面，當我們明白人受苦，神也一併受苦，神從來沒有退出人間的社會，反倒在耶穌基督內全然投入痛苦的深淵，與人一起掙扎，我們就知道耶穌看見人如同羊沒有牧人，為什麼會「動了慈心」，看見人陷在疾病和被棄中，為什麼祂會主動走去親近他們，撫摸他們。不錯，人間的苦難是只能從受苦的神才能明白，我們亦只能站在受苦的神的角度，才會切實地，恆久地愛人，不會只問自己的福樂，只在方便無代價的日子才愛他們。

明白神是受苦的神，我們才能真實地愛神、愛人。

C 以非愛代替愛

人類永恆的悲劇，就是以非代替是。

以非愛代替愛，以非神代替神，永遠都是流行的，卻是人類最悲哀的一種誤會。因此猶大人「將他們的榮耀換了那無益的神」，神就召喚天地作見證，說這是「甚為淒涼」(二11-12)。

猶大人不是這樣嗎？他們有聖殿的獻祭，又是住在聖城中，不就表明他們是愛神嗎？他們有改革的事工，有皇室的先知，有殷勤的祭司，神應該滿足了吧。多少時候我們也是這樣以非愛代替愛來對神？

以非愛代替愛是最容易的。作父母沒有時間陪伴子女，就會買很多的玩具給他們，給他們很多零用錢讓他們揮霍，以為這樣就可以代替了、補償了，讓小孩子在空屋內面對大批的玩具，讓大量的零用錢給小孩流連在快餐店或街頭——簡言之，讓他們寂寞。

在美讀書的時候，有一個同班同宿舍的同學，有錢到不得了，讀書的時候已經有自己的遊艇。但他恨透他的父母，因為

父親從不關心他，只會讓他花錢。每次考完試，他都有特別的方式來宣洩，就是把宿舍的衣櫃門和房門都打碎了，讓學校把一張天文數字的修理帳單寄給他父親，他說這是唯一能叫他父親知道他仍然存在的方法。

對愛人也是這樣，對自己的丈夫或妻子也沒有不同，給他買禮物比忠誠對待他容易，給她許多錢花用也比跟她談心來得方便，甚麼時候我們才明白孩子、妻子、丈夫，要的是人，不是物？甚麼時候我們才知道神要的是將心給我，不是獻祭，不是一個又一個的大型事工？

以非神代替神就更為流行了，這是自古皆然的現象。猶大人的問題不是公然的選擇了巴力的邱壇，就荒棄了神的聖殿，而是把巴力邱壇設在聖殿之內（以西結書）——他們以為巴力就是神的別稱，兩個影像重疊在一起了，他們為自己搞出的大頭佛，就是以「虛幻之主」重疊在「創造的主」的上面，以為賜他們秋雨春雨的，就是這個巴力，聖經稱這種行為是「淫亂」，有兩個意思，對我們也有雙重的警告。

第一，是指真正的行淫。巴力公開宣淫之風我們已經說過，跟隨巴力的猶大人也跟迦南人一樣地行這些事。

今天教會處於一個性開放的社會，教會反倒不再警惕信徒小心防範了。信徒當中婚外性行為的普遍，已到了人盡皆知的地步，男的逢場作戲，女的也在家庭之外另尋刺激，牧師與女信徒鬧桃色糾紛，有的上了報，更多則只驚動警察來平息紛爭，二十世紀生殖神巴力只是換了一套服裝來蠶食信徒的心靈，玷污教會的聖地。八七年我寫了一篇「性陷阱」的文章，

收到一些讀者的回應，其中一個說：「你這樣明目張膽的寫，他日在這方面跌倒了，又怎樣自處？」這是一個聖工人員的回應。

我們是為了明日可能的跌倒來留有餘地嗎？抑或今天就要斬釘截鐵地說：「這是不對的，是會得罪神、得罪人的」，然後天天小心，求主保守過日子？教牧人員是不是害怕自己會在這方面跌倒，而不敢公開指斥淫亂是罪？

第二，是指屬靈的「行淫」。就是以非神（Non-God）代替真神，這個危機更加不能輕視。耶利米不惜用最大膽熾熱的言詞來描寫猶大的淫亂，就是叫人正視由「代替」帶來悲慘的後果：人可以落在不能回轉的景況（a point of no return），就是責打刑罰，仍然是枉然（二30）。

一個昔日是團契的靈修部長，後來淪為黑社會的龍頭大哥，遇上昔日為團契朋友，今為傳道人的弟兄，他搶先說：「你不必勸我，你要說的我全知道，今天除非神厲害地擊打我，不然我是不能回轉的。」他不知道的是，人可以落到一個地步，就是擊打也徒然；金燈台被挪移的景況（啟二5），很可能就是描寫這種全然黑暗，不知哪裡是回歸路的情形。末期的以色列國和猶大國，有著聖經最偉大的先知在他們當中工作，卻不能挽既倒的狂瀾；他們能否對今日的我們提供一點暮鼓晨鐘的警惕？

沒有至終的失敗不是累積的，正如沒有狂瀾是忽然傾倒一樣，每一天聆聽神懇切呼求回轉就變得十分重要了（三11-22a）。我們不必問什麼是非神，什麼是真神，正如我們不會問

誰是我們的戀人一樣。你問了，就是想藉次要的問題逃避真實的問題。

就是不能形上地界定，也能形下地分別它的後果吧！我們豈是不能分辨幼年的恩愛與今日的冷漠、乾旱之地與肥美之地、活水的泉源和破漏的池子、家主與奴僕、上等葡萄樹與壞枝子、巴力的邱壇與真神的聖殿、淫行與貞潔、一心歸向我和假意歸向我？二章1節至四章4節都是這些對比。

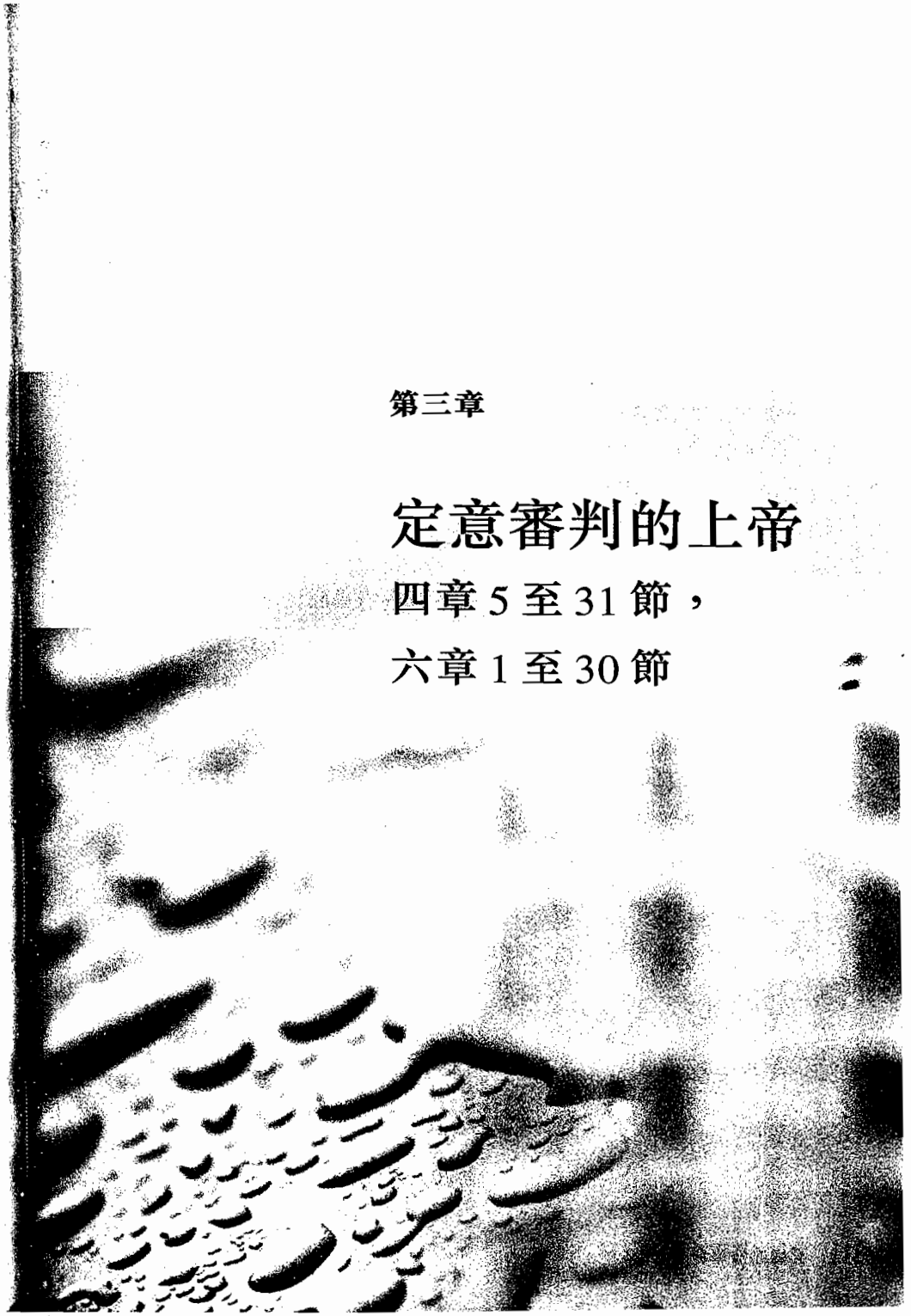
耶利米在昔日就如在今日一樣說：「回轉吧！我要醫治你背道的病。」

註

1. 有人認為第二章應該是約西亞進行聖殿改革之前，但第16、18、36-37節描寫的，應是稍後的時間（似是約雅敬與埃及立約之情況）。採取編訂論的則辯說：「那是編訂者後來加上去的」。
2. 按歷史的次序，第5-13節這首詩其實並不緊跟在第2-3節之後，因為二者的主題和受眾都不一樣。第2-3節的主題是屬於神對猶大人往昔的愛情，第5-13節卻不發揮此點，要到第14-19節才再接續；再者第2-3節和第14-19節之受眾，「妳，妳的」是女性第二人稱單數，而第5-13節則是用男性第二人稱多數。

   但我們不必如Bright（頁l6f）那樣重編過，把第5-13節置於第14-19節之後；不管編者原意如何，現今的編排仍是有意義的，就是把「幼年的恩愛」（2-3）與今日的不忠（5-13）作一強烈對比，作為耶利米書的第一篇信息，也是很具代表性的。
3. 布賴特（Bright），即作如此翻譯，*cf. op. cit.*, p.11。
4. 應是指精於解釋及執行律法的人，他們是在祭司下工作的人物，亦是後來文士的前身，詳情可參J. Philip Hyatt, "Torah in the Book of Jeremiah," in *Journal of Biblical Literature* (JBL) LX (1941), pp.385-87。
5. 巴力崇拜，在烏加利文（Ugaritic）的神話中，有獸交；亞舍拉（Asherah）亦有男祭司（qedeshim）和女祭司（qedeshot）公開性交的作法，他們亦與同性行淫的。
6. 如：*NEB; Jerusalem Bible*; Lange; Bright。
7. *RSV*.
8. Holladay, *Jeremiah*, *op. cit.*, p.41.
9. *RSV*作「樹」。
10. 希伯來文的馬索烈抄本是我們舊約的抄本，與希臘文的七十士譯本有頗多不同之處，可參Mckane及Bright之釋經書「導言」部分。
11. 這是按第三章為一整體而說，就像現今聖經的編排，若按經文批判，是可將下面的分作幾個獨立單元：第1-5、12b-14a、l9-20、21-25節。讀者可參Hyatt及Bright。
12. *Cf.* Mckane, ad loc.; C. F. Keil and F. Delitzxch, *Biblical Comm. on the Old Testament, Jeremiah*, vol. I. (Michigan, 1968) pp.79 ff.

13. 釋經家常認為這段不是耶利米寫的，因為它跟前面一段（1-5）太近似，他不需要重複說一件事，參Sigmund Mowinckel, *Prophecy and Tradition* (Oslo: Jacob Dybwad, 1946), p.63；另一解釋則是耶利米在另一種情況下說，為後來編者放在一起。
14. *Cf.* Holladay, *op. cit.*, p.45.
15.「我作你們的丈夫」，丈夫一詞，來自巴力，指主，合法擁有者，或管理者。參 John Peter Lange, *Commentary on the Holy Scriptures*, vol. 6 (Michigan: Zondervan Publishing House, 1969), sec. on *Jeremiah*, pp.51f。



第三章

定意審判的上帝

四章5至31節，六章1至30節

一個定意棄愛的子民，必然招來定意審判的上帝；這是南北國末期先知的信息，似乎也是歷來信徒的體驗。但審判並不是為報復，像很多人的誤解那樣；審判只是神終止子民繼續活在背信棄愛的境地，好能開始一種新的和好關係；因此，施行拔出，為的是要栽植；施行拆毀，為的是要建立；這是耶利米信息的中心，他是以賽亞在八世紀中葉所傳信息的要旨——兩本論審判最慘烈的先知書，同時又是舊約具有最濃烈彌賽亞希望的經卷（賽四十九8-23，六十五17-25；耶三十一31-34）。

I 毀滅荒涼（四章5-31節）

第四章5-31節是由幾首小詩組成，合起來成為一個結構嚴謹，而意念鮮明的單元[1]，把耶利米全書的要義都包括在內。分別是：A遍地的烽火（5-10）、B北臨的風暴（11-13）、C悔改而得救（14-18）、D先知的痛苦（19-22）、E天地的荒涼(23-26)、F全然的毀壞(27-29)、G淫婦的死亡(30-31)。

不少解經家都指出[2]，本章是詩才橫溢的耶利米發揮到最高峰之作；不單各組成體是彼此配搭，裡外呼應[3]，就是在一個小單元內，也可看見組織的嚴密（特別是第23-26節那一首），意象一個緊接一個，把神定意審判的景況說得生動傳神，讀起來叫人背生涼意。

A 遍地的烽火（四章5-10節）

5 你們當傳揚在猶大，宣告在耶路撒冷說：
你們當在國中吹角，

高聲呼叫說：
你們當聚集！
我們好進入堅固城！
6 應當向錫安豎立大旗。
要逃避，不要遲延，
因我必使災禍與大毀滅
從北方來到。
7 有獅子從密林中上來，
是毀壞列國的。
牠已經動身出離本處，
要使你的地荒涼，
使你的城邑變成荒場
無人居住。
8 因此，你們當腰束麻布，大聲哀號，
因為耶和華的烈怒沒有向我們轉消。
9 耶和華說：「到那時，君王和首領的心都要消滅；
祭司要驚奇，先知都要詫異。」
10 我說：「哀哉，主耶和華啊，
祢真是大大地欺哄這百姓和耶路撒冷，
說：『你們必得平安。』
其實刀劍害及性命了。」

滅城大軍已經發動，燒開的鍋已經傾斜，因此先知連用五個命令叫人響起警報：「傳揚」、「宣告」、「吹角」、「高聲呼叫」、「豎立大旗」。有耳可聽的，當聽到呼叫逃命的聲音，耳聾的也可看見要逃命的旗號。「應當向錫安豎立大旗」的意思，就是打出旗號，向錫安的方向逃命。

古時城鎮與鄉村的分別，主要是前者有城牆保護，後者則沒有。遇上強敵來攻，散居城外的人就要進入「堅固城」來躲避，且要急急逃避，不要延遲（四 6），因為強敵臨近，城門就關上，而且很可能要關上好一段日子。尼布甲尼撒攻陷推羅城之前，曾圍城十三年！而尼布甲尼撒最後攻陷猶大，也圍了城一年半之久，因此要趕快入城以自保了。

第 7 節說「有獅子從密林中上來」，第四十九章 19 節也是這樣描寫要來的仇敵。有說獅子是代表巴比倫大軍[4]，但為什麼說他是「從密林中上來呢」？從平原走過來的猛獸，遠遠就可以看見了，從密林中撲出來的，卻是看不見來蹤的。原來從地圖上看，巴比倫並不在耶路撒冷之北，而是在東偏北面，但巴比倫若要直接西征耶路撒冷，就要穿過乾旱的亞拉伯沙漠，人畜都渴不能耐；因此他們會沿著幼發拉底河北上，然後揮軍南下，經過約但河而抵達耶路撒冷，或取道巴勒斯坦的海岸，然後東行；行軍路線相當曲折，但一出現就莫之能擋，就像從密林撲出來的獅子一樣。

「已經動身，出離本處」（四 7）是個軍事術語，指拔營起行了。因此本節的「獅子」應是實指軍隊，而不僅是寓意的用法了。「使你的地荒涼，使你的城邑變為荒場，無人居住」更是當時北方強敵的手段，從古時的亞述到現今之巴比倫都是。

荷拉得認為第 5-7 節是耶和華說的，第 8 節上半節是耶利米對猶大人說的，下半節則是耶利米引自猶大人的話，因此

「耶和華的烈怒」之前的「因為」是誤置的，全節就成了：

因此，你們當腰束麻布，
大聲哀號，
因為耶和華的烈怒
沒有向我們轉消。

引句便是猶大人哀號的內容了。或更準確地說，是耶利米認為猶大人應有的哀號內容[5]，因為耶利米發這警告時，猶大人還不肯聽他的話。

「主耶和華啊，祢真是大大地欺哄這百姓和耶路撒冷。」（四10）「欺哄」，跟創世記三章13節的「引誘」是同一個字。蛇怎樣欺哄夏娃，耶利米覺得神也照樣欺哄猶大，為此，他說「哀哉」。神為什麼這樣作呢？列王紀上二十二章1-40節記載一件相似的事。當時以色列王亞哈養了四百個宮廷先知，他們善觀臉色，專說王喜歡聽的「吉言」；但當時另有一個孤獨的先知米該雅，拒絕為五斗米折腰，耶和華怎樣吩咐他，他就直說。一次，亞哈欲與猶大聯手，攻取拉末，問道於眾先知，眾先知都說使得，必然馬到功成，唯獨米該雅說他出征必亡，亞哈大怒，喝問為什麼「指著我說的預言，不說吉語，單說凶言」？米該雅便把天上的異象告訴亞哈，說有一個神靈「要在他眾先知口中作謊言的靈」，因為「耶和華已經命定降禍與你」（王上二十二22-23），這就是神的「欺哄」。

同樣的情況亦見於猶大國的末期，眾先知已經用可見的王權替代了不可見的神權，他們不再是神的代言人，只是成了討王歡心的小丑；因此當耶和華的烈怒向猶大國傾倒之時，「君王和首領的心都要消滅；祭司都要驚奇，先知都要詫異。」（四9）

B 北臨的風暴（四章11-13節）

11 **那時，必有話對這百姓和耶路撒冷說：**
「有一陣熱風從曠野淨光的高處
向我的眾民颳來，
不是為簸揚，
也不是為揚淨。
12 **必有一陣更大的風**
從這些地方為我颳來；
現在我又必發出判語，
攻擊他們。」
13 **看哪，仇敵必如雲上來；**
他的戰車如旋風，
他的馬匹比鷹更快。
我們有禍了！我們敗落了！

猶大地有兩種風，一福一禍。從地中海吹來的風，能調節內陸乾旱的天氣，風勢不急，是農夫簸揚的好機會。他們把打好的麥子放在簸箕向上拋，風把輕的糠粃吹去，結實的麥粒便掉回簸箕上，是為「揚淨」（四11），是農夫歡迎的風。

另一種風是由東北面的亞拉伯沙漠吹來，熱而乾燥，風中沒有水份，只有熱沙，對農作物造成損害。當著熱風，人畜都

不能呼吸[6]。

耶利米利用當地人民熟悉的天然災害來形容叫人窒息的審判；但看哪，不單是天災，還有人禍呢，因為「必有更大的風從這些地方（東北，指巴比倫）為我颳來」（四 12），「他的戰車如旋風，他的馬匹比鷹更快」。

第 11 節「我的眾民」，和合本小字另作「民女」，但有譯者認為應作「我的女兒——我的眾民」[7]，因為希伯來文之 *bat ʿammī* 既有女兒和眾民二意思，而二者又是並列的，這詞是希伯來詩常見的，尤為耶利米愛用；再者，它的特徵是情急迫切，又是親切動人的，就如父親看見兒女遇險時發出的呼喚，故和合本只譯作「我的眾民」是頗失原意的，而且也破壞了原詩的工整，那裡每一小句都是由兩個小單元合成：

有一陣熱風從曠野淨光的高處
向我的眾民、我的女兒颳來，
不是為簸揚，也不是為揚淨。

從北面吹來的熱風，人或許能逃到屋內躲避，但從北面殺到的巴比倫大軍，人又能往什麼地方逃遁呢？照樣，耶和華的審判臨到之日，也無一人能倖免。

C 悔改而得救（四章 14-18 節）

敵人圍攻耶路撒冷的消息，是從北面傳來的，「但」是猶大最北的城市，以法蓮山則位於但以北十哩之外，他們都傳來噩耗：「攻擊耶路撒冷的事」已然發動，因此，要向「猶大的城邑大聲吶喊」（四 16），這就更加強先知在開始時勸告悔改的迫切：

耶路撒冷啊，
你當洗去心中的惡，
使你可以得救。
惡念存在你心裡要到幾時呢？

叫人感到奇怪的是，滅城之禍似乎全地都知道了，唯獨耶路撒冷仍然毫無感覺，全然不知。部分原因當然是他們假先知誤傳平安的信息，加強他們從皇室神學得來的虛假安全感，另一方面也因為猶太人太倚仗自己的耶路撒冷城，以為是堅固城，是不倒的城堡[8]，因此他們實在不明白耶利米緊張什麼。

但耶利米看得太清楚了，事實上別人也知道猶大的傾亡只是時間上的問題，因此不斷通風報信，奔走告急，只有猶大人聽不見，看不到。

兵臨城下而猶大人竟懞然不知，真叫耶利米急壞了：

你的行動，你的作為，
招惹這事；
這是你罪惡的結果，
實在是苦，是害及你了！

D 先知的痛苦（四章 19-22 節）

本段和下一段 (23-26) 不單是本章的精華所在，在耶利米書中也是極其精彩的詩篇，前者見其情真意切，後者見其詩體精妙，要仔細閱讀。

19 **我的肺腑啊，我的肺腑啊，我心疼痛！**
我心在我裡面煩躁不安。
我不能靜默不言，
因為我已經聽見角聲
和打仗的喊聲。
20 **毀壞的信息連絡不絕，**
因為全地荒廢。
我的帳棚忽然毀壞；
我的幔子頃刻破裂。
21 **我看見大旗，**
聽見角聲，
要到幾時呢？
22 **耶和華說：**
我的百姓愚頑，不認識我；
他們是愚昧無知的兒女，
有智慧行惡，沒有知識行善。

第19節的「肺腑」，希伯來文是*me'ay*「心腸」（AV），如以賽亞書十六章11節的「心腸」，亦有譯者作「肚腹」，但和合本作「肺腑」實在收信達雅之功。希伯來人以不同的器官專司精神界的功能，就是現代人也不能看他為落伍或迷信，原來當人面臨極大之憂傷或驚嚇時，他確實經驗一種五臟六腑皆被翻轉的痛苦，他的血脈急速，恐懼真如一塊東西堵塞在肚內，叫他連呼吸也感困難，耶利米是利用身體的感受，具體地把驚駭欲絕的反應表達出來。

到底先知看見什麼呢？第23-26節有很好的描寫。但第20節已經以潑墨的手法，一筆描繪出來：「毀壞的信息連絡不絕」，但原文直譯可能更見詩意的澎湃：「人人呼喊說：『坍塌在坍塌之上』」，就像大地震的現場，第一次震動已經叫建築物倒下，第二次震動就叫還豎立的全然倒下，「全地荒廢了」。耶利米說他的帳棚「忽然」毀壞，他的幔子「頃刻」破裂，帳棚與幔子皆是指家庭（參十20），都突然間倒塌了。

這時，耶和華突然發聲說：「我的百姓……」（四22），荷拉得認為這裡又是一個玩弄文字的巧妙，耶利米申訴他的「肺腑」攪動，「肺腑」*me'ay*，把兩個子音倒轉過來，就成了，*'ammī*，「我的百姓」，意思似乎是怪責耶利米了：耶利米關心自己肺腑的感受，耶和華則倒轉過來，關心祂的百姓[9]。

文字把玩可能是有的，怪責倒未必，因為第19-21節豈不正是說耶利米因見神的子民遭害才按著胸膛說「我心疼痛」嗎？耶利米是獨身的，寓意家庭的「帳棚」與「幔子」當然不是指自己的家庭，而是老百姓的家庭了。第19與21節若真是一個文字把玩（play of words），其用意顯然不是責備或諷刺，而是神與先知同哀了！先知因見全地荒涼而心痛，照樣，神也因自己的百姓愚頑而不得不表同感，嘆說「他們是愚昧無知的兒女」！

神的同哀叫先知的痛苦更深沉了。

E 天地的荒涼（四章23-26節）

這首詩的確不凡，就是和合本的翻譯也能把那種對比完全表達出來（除了第23節多加一個「我觀看」之外）：

23 **我觀看地，不料，地是空虛混沌；**
我觀看天，天也無光。
24 **我觀看大山，不料，盡都震動，**
小山也都搖來搖去
25 **我觀看，不料，無人；**
空中的飛鳥也都躲避。
26 **我觀看，不料，肥田變為荒地；**
一切城邑在耶和華面前，
因祂的烈怒都被拆毀。

第23節和合本第二個「我觀看」原文是沒有的，亦即是說全詩共有四個「我觀看」。觀看什麼呢？四個非生物的現象——地、天、大山、小山，和四個生物現象——人、鳥、肥田、城邑，而它們是有關係的：活在地上的人，和飛在天上的鳥等。

四對現象都給罪惡扭曲玷污了。讀第23節是不可能不叫人想起創世記創造的情景。但看哪，罪把反創造的現象引進來了。地是空虛混沌，像未創造前一樣，天無光，與創世記一章3節之光相反；大山小山原本是給人不可動搖的穩重，現在都震動搖擺，天空原是雀鳥翱翔之所，現在都不見了，肥田原是農夫之寶，現在成了荒地，城邑原是人聚居之處，現在成了廢墟，這是為了什麼呢？皆因神的烈怒——對罪惡發出的烈怒。

罪是一種反創造的力量，本段的意思就好像創世記第一章倒轉來讀，又像錄影機的倒轉放映，反創造就是這個意思：

——大地返回空虛混沌，淵面黑暗（創一2）
——光消失了，黑暗籠罩大地（創一3）
——大山小山搖動，創造的秩序及穩定給破壞了（詩三十六6）
——城中無人，空中無鳥（創一26及下，一22）
——肥田變荒地，城市變廢虛（創一11及下）。

罪使生命變得不可能，因為它把創造的秩序都破壞了。但注意，罪卻沒有勾消創造的力量，因為神要介入，施行審判。

F 全然的毀壞（四章27-29節）

27 **耶和華如此說：**
全地必然荒涼，
我卻不毀滅淨盡。
28 **因此，地要悲哀，**
在上的天也必黑暗；
因為我言已出，我意已定，
必不後悔，也不轉意不做。
29 **各城的人因馬兵和弓箭手的響聲**
就都逃跑，
進入密林，爬上磐石；
各城被撇下，無人住在其中。

本詩是就第29節的戰爭之境，描寫全地的毀壞荒涼。有三個地方要重新整理和合本的翻譯。

第一處是第27節最後一句，大部分學者不是把全句刪去，

起碼也認為這一句的反面詞「卻不」是誤置的，因為前兩句既說全地必然荒涼，而後面第28-29兩節又說到城破人空，天地變色，中間（四27c）卻加上「我卻不毀滅淨盡」，似乎是不合理的，因此很多是譯作「我要毀滅淨盡[10]」。

第二處是第28節最後兩句，七十士譯本把四短句的次序稍作更動，保留了詩的長短的平衡性和工整，值得參考一下：

因為我言已出，必不後悔，
我意已定，也不轉意不做。

第三處，荷拉得認為第29節第一句是戰爭的呼喊聲，因此譯作「有人呼喊說：『馬兵和弓箭手！』各城的人就都逃跑」，布賴特亦作如是翻譯[11]。下半節則描寫逃跑後的荒涼，全然毀壞的情景亦推至最高峰了。

G 淫婦的死亡（四章30-31節）

30 **你淒涼的時候要怎樣行呢？**
你雖穿上朱紅衣服，
佩戴黃金裝飾，
用顏料修飾眼目，
這樣標緻是枉然的！
戀愛你的藐視你，
並且尋索你的性命。
31 **我聽見有聲音，**
彷彿婦人產難的聲音，

好像生頭胎疼痛的聲音，
是錫安女子的聲音；
她喘著氣、抡挣手，說：
我有禍了！
在殺人的跟前，我的心發昏了。

和合本在翻譯第30節第一句的上半表達了高度的智慧，既不必改動明顯有問題的希伯來原文，又能把更好的意思譯出來。按希伯來文來直譯第一句：

「而你（女性）這個（男性）淒涼的人（女性）啊」，故文法上是不通的，有些人索性把全句刪掉，又似乎太過了，和合本是作「你淒涼的時候」是十分貼切的。

但下半句「要怎樣行呢」就不太高明，叫人摸不著頭腦，因為原文明顯地是個語帶嘲諷的問題：「你淒涼的時候，為什麼要穿上朱紅衣服？」

「用顏料修飾眼目」，修訂本作「用顏料把眼睛畫大了」，近代女士讀起來應更明白是怎麼一回事吧。

「這樣標緻是枉然的」。「標緻」一詞，譯得較為厚道。但原意是含有譏諷的味道，是說一個淫婦（原意指妓女）竭力裝扮來吸引人的醜態，她自己當然是覺得漂亮了，但外人看來就俗不可耐，不能忍受，而本詩正是以外人的眼光來看一個末日淫婦的垂死掙扎，要怎樣翻譯呢？廣東話有一句十分粗俗的說法，正好表明它的神髓：「發姣」！是「徒然發姣」了。

這一節便可作如下翻譯：

30 你淒涼的時候，
為什麼穿上朱紅衣服？
佩戴黃金裝飾，
用顏料把眼睛畫大，
這不是徒然發姣嗎？
你的戀人藐視你，
他們是要你的命。

廣東話的譯法當然是俗得叫人難以接受。離開神而去諂媚非神的，其醜態豈不也同樣叫人感到不安，我們若不能忍受這樣的文字描寫，就要除掉叫神難以忍受的行動，這也是耶利米遣詞用字的心意。

第31節只有最後一句需加解釋。淫婦末日的光景非常痛苦，像產難婦人生頭胎疼痛的聲音，她急喘著氣，「挓捼手」地掙扎。和合本用這個詞，想是為要用最少的字表達最多的意思，挓（音札）是雙手盡開之意，捼(音沙）是摩擦貌。這個詞語就是在和合本翻譯的時代也不是通行的；再說，婦人臨盆的痛苦也沒有人摩拳擦掌地捼手。事實上也極少是兩掌相碰，反而是雙手盡張，或緊抓著床沿或被單的為多，故「捼」的意思可以不理，譯作「緊抓雙拳」，或「雙手盡開」就可以了[12]。

本詩是指猶大人在末日，為要討好敵人，不惜用盡各種辦法把自己打扮得花枝招展，媚態畢露來吸引人，那知昔日的戀人成了今日的仇敵，他是要尋索她的命，因此第31節最後一句才說：「禍哉，在要殺我的人跟前，我的心發昏了」(再譯）。

總括全章的意思，作者是運用高度巧妙的詩來把猶大國淪

亡之前的慘況表達出來：那時烽火處處，警報長鳴，但在一切絕望與混亂中，耶利米仍不忘記呼籲人回歸，既沒有人聽，他就落在極大的痛苦當中，向神申訴，因為猶大人的罪孽太深了，叫天地全然荒涼，山河變色，他們仍不知回頭，仍然企圖諂媚仇敵，以求苟安，那知一碰上昔日的戀人，才知他已經成了自己的死敵，他就昏過去了。

神原要猶大作祂的妻子，她反倒成了妓女，自陷絕境。本章所描寫的，又豈僅是猶大末期的遭遇，不也是今天人類的實況呢？

II 至死不悔（六章 1-30 節）

第五章原屬第四至六章同一組內，限於篇幅，也因為它的內容前後都有論及，我們就不再討論。就是第六章也相當清楚易明，我們提綱挈領地稍為解釋一下便足夠了。

本章是神因猶大的背叛而向他們宣戰，可分作三段處理：A 命敵來攻（1-8）、B 無一例外（9-15）、C 終歸徒然（16-30）。

A 命敵來攻（六章 1-8 節）

第六章1-6節很可能是一個「宣戰聖諭」(invasion oracle)，然後神一一列出祂要與猶太人宣戰的原因：因為城中罪惡滿盈（7-8）；因為子民掩耳不聽神的話（9-15）；因為他們轉離古道（16-21）；因為他全然失敗（27-30）。

第四章先知透過北方強敵攻城來形容子民的苦境，本章則

透過他們內心的情況來解釋他們怎樣自陷絕境。第五章一開頭，先知就指出耶路撒冷上上下下，竟然找不出一個「行公義，求誠實」的人，本章是細數他們全然敗壞的內在情況。最後四節 (27-30) 更留下一個記號，指出耶利米慢慢體會他蒙召作先知的真正原因：就是「試驗」猶大人的本性，發現原來他們是「被棄的銀渣」，無論怎樣煉，「終是徒然」(29)，這是神要向他們宣戰的原因。

1 便雅憫人哪，你們要逃出耶路撒冷，
在提哥亞吹角，在伯・哈基琳立號旗；
因為有災禍與大毀滅
從北方張望。
2 那秀美嬌嫩的錫安女子，
我必剪除。
3 牧人必引他們的羊群到她那裡，
在她周圍支搭帳棚，
各在自己所佔之地
使羊吃草。
4 你們要準備攻擊她，
起來吧，我們可以趁午時上去。
哀哉！日已漸斜，
晚影拖長了。
5 起來吧，我們夜間上去，
毀壞她的宮殿。
6 因為萬軍之耶和華如此說：

你們要砍伐樹木，
築壘攻打耶路撒冷。
這就是那該罰的城，
其中盡是欺壓。
7 井怎樣湧出水來，
這城也照樣湧出惡來；
在其間常聽見有強暴毀滅的事，
病患損傷也常在我面前。
8 耶路撒冷啊，你當受教，
免得我心與你生疏，
免得我使你荒涼，
成為無人居住之地。

耶利米在四章6節還呼籲人快進入耶路撒冷這「堅固城」逃命，現在則警告說「要逃出耶路撒冷」(六1)，因為昔日為保障的，今日已成「受圍困的」(十17)，真是狼狽諷刺。

提哥亞是在伯利恆以南，作者選在提哥亞吹角，想是因為提哥亞與吹角二字 (*bitᵉqōa ʿtiqᵉʿu*) 在希伯來文是諧音的緣故，而不一定是因為那裡較具戰略性價值。下面說在伯哈基琳 (Bet-hakkerem) 立旗 (*śᵉʾū maśʾēt*，也許譯作「點起烽火」較近) 也是諧音的。

第2節的原文頗為困難，和合本的翻譯卻是出奇地準確優美。它一共有三個不同類目的意思要表達，首先，譯作「秀美」(*nāwāh*) 的一詞，原是指「青草地」；「嬌嫩」則是「小心保養的」、「受到呵護」的，但這兩個詞卻是用在「錫安女子」(代

表猶大人）身上，神說要「剪除」（*dāmīī*，原意是「使緘默」，亦即「滅口」了）；再加上第三節神說要讓牧人引導羊群在其上踐踏吃草，要把這些主要意思都表達出來是不容易的，和合本算是做到了，還譯得相當優雅。

無可置疑，和合本是運用了頗大的自由來意譯，因為原文是一個問題，和合本把它變成了述句來譯，因而也失去了一些強烈的對比，讓我們試較按字面意思來譯它：

錫安的女子啊，
你是備受呵護的青草地嗎？
我必剪除。

不單剪除呢，還要讓粗暴的牧人帶他的羊群在其上安營牧放。昔日是養尊處優、萬千寵愛在一身的，今日成為別人的腳下泥，遭人踐踏蹂躪，宵壤雲泥的分別，沒有比這兩節聖經說得更活靈活現了。

還不止呢？第4-6節是利用戰爭的語言來把耶路撒冷面臨的殺戮描寫出來。

「你們要準備攻擊他」（六4），「準備」一詞，直譯是「聖化」，原是指初民發動聖戰前，祭司向戰士的呼喊，要他們行宗教儀式，得神靈之助來消滅仇敵；但現在呼喊的竟是耶和華！昔日以色列人得神之助向異邦發動聖戰，現在耶和華竟然站在異邦的戰士中，向以色列人發動聖戰！落在憤怒之神的手裡真是可怕啊。

蓄勢待發的戰士萬眾一聲的說，要趁午時攻打耶路撒冷，

但因事延遲了，神竟因而哀嘆失去機會，說「哀哉」！不要緊，正午出擊不成，我們就在「夜間上去毀壞他的宮殿」吧。神何竟迫不及待的要毀滅祂的子民呢！

還要教導敵軍如何攻打呢。「砍伐樹木，築壘攻打」，可以是指一件事，也可以是指兩件事；若是一件事，砍伐樹木就是為築壘來攻打，若是兩件事，砍伐樹木則是取其樹椿轟撞城門，築高壘攻打就是內外合應了。為什麼耶路撒冷忽然變得那樣叫神難以忍受了？第7-8節是概括地，卻是極為生動地交代出原因。

「井怎樣湧出水來，這城也照樣湧出惡來」（六7），看哪，城中的罪惡不是表面的社會罪惡，是從他的內心不斷湧現出來的。和合本這兩句翻譯，與欽定本和新國際譯本（NIV）是一樣，但希伯文更傳神：「井怎樣湧出清冷的水來，這城也照樣不斷湧出新惡」[13]。他們的惡行認真不落俗套，不斷的推陳出新，除了心底壞透外，誰能不斷有新花樣來作惡事？箴言一句話，倒能描寫這樣的人：「這等人若不行惡，睡不著覺；不使人跌倒，寐不得寧」（箴四16，筆者譯）。

下面一句可以像和合本，當作述句譯，也可以當人遇上強盜時的呼救聲譯，用現代語則可意譯作「救命呀！有賊呀！」。和合本作「在其間常聽見有強盜毀滅的事」，是相當照字面意思來譯，新英文聖經是作「他的街道迴盪著強暴與搶劫〔的呼聲〕」，似乎較傳神了。

面對這樣的罪惡，神的心能不傷透嗎？因此祂又一次向耶路撒冷呼求：「耶路撒冷啊，你當受教，免得我心與你生

疏」，和合本這個翻譯稍嫌疏外冷淡了，原文的溫情只有新英文譯本能表達：「免得我對你的愛從我的心給拔掉了，使你成為荒涼」。

B 無一例外（六章 9-15 節）

耶路撒冷的罪，是一種下定決心，緊閉心門來犯罪，而且是從「最小到至大的……從先知到祭司」都是這樣，這是本段的要旨。

這樣看來，和合本譯第9節就有點問題了，這一次是詬病於太按字面意思來譯（近代譯本全不如此），結果第9與10節銜接不上，與全段的要旨也看不出關係來。讓我們先看和合本第 9 節的翻譯，再指出修正之處。

萬軍之耶和華曾如此說：
敵人必擄盡以色列剩下的民，
如同摘淨葡萄一樣。
你要像摘葡萄的人
摘了又摘，
回手放在筐子裡。

第二句是直譯（*olēl yᵉ'ōlᵉlū*「他們必摘淨」），譯者以「敵人」來代入「他們」。這樣一來，耶和華就好像是對「敵人」說話了。但觀上文下理，這裡應該是神對耶利米說，叫他像那些摘葡萄的人，而剩下的猶大人則像好葡萄全然摘光的葡萄樹，神叫耶利米伸手在樹枝中往來撥弄，看還有剩下一顆可供採摘的葡萄沒有；逐枝逐枝的尋覓，像個熟練的採摘工人那樣，仍

然找不到！因此下一節才有：

10 現在我可以向誰說話
作見證，使他們聽呢？
他們耳朵未受割禮，
不能聽見。……

換句話說，本節是上接五章 1 節的「尋找」的：

你（們）當在耶路撒冷的街上跑來跑去，
在寬闊處尋找，
看看有一人行公義求誠實沒有？
若有，我就赦免這城。

也是本章 13 節要說的：

因為他們從最小的到至大的
都一味的貪婪，
從先知到祭司
都行事虛謊。

近代譯者[14]，大多把第 9 節第二句到尾放在引號內，而說話的對象是耶利米。我們可用新英文聖經來作代表：

萬軍之耶和華如此說：
像採摘葡萄樹一樣，
採摘以色列剩下的餘民，
像個採摘葡萄的人，
再一次用手尋撥枝子；

我可以向誰說話呢…… (9-10)

第 10-11 節是耶和華第一次表達祂心中的不滿與苦澀，而先知又認同耶和華的感受：

10b **他們的耳朵未受割禮，**
不能聽見。
看哪，耶和華的話他們以為羞辱，
不以為喜悅。
11 **因此我被耶和華的憤怒充滿，**
難以含忍。……

為什麼會這樣哪？原來定意行惡已把他們的道德良知全然扭曲了。

15a **他們行可憎的事**
知道慚愧麼？
不然，他們毫不慚愧，
也不知羞恥。……

最後一句「不知羞恥」*haklīm*，直譯可作「不知道怎樣面紅」。真是難以想像，人犯罪可以到一個地步，是不再知道怎樣面紅了！但真是不可想像嗎？想想自己第一次犯那個罪的時候的心情，第五十次犯呢……

C 終歸徒然（六章 16-30 節）

終歸徒然的一共有三方面：全民皆棄絕古道，縱有先人的智慧，終歸徒然（16-20）[15]；再度警告北方來的仇敵，是第三次警告了，終歸徒然（21-26）；神立耶利米為試驗者，煉而又煉，終歸徒然（27-30）。

16 **耶和華如此說：**
你們當站在路上察看，
訪問古道，哪是善道，
便行在其間；
這樣，你們心裡必得安息。
他們卻說：我們不行在其間。

神的訓誨（律法）他們不聽，先知的懇求，他們置若罔聞，那麼古人的智慧可有效呢？也沒有效。

「古道」，*ʿôlam*，在詩篇一三九篇 24 節是譯作「永生的道路」，可見先知心中想的，不僅是「古老的」，也包含「正確的」，是歷代不易的真理，是經過代代試驗而證明可行的道路。他們怎樣看這些道路真理呢？廣東話以至香港年輕人有一個口頭禪，最能表明棄絕古道的態度：「老套」——它常是指古老的，不合潮流的，而它們常是正確但不夠新潮的東西或態度，是一種現代人不甘墨守成規，但又未能找到新的替代品或價值，就這樣便把它放棄了。

到底這古道是關於什麼的呢？這是關於心裡的安息（16b）或「平安」(20)。今天人若站在西門町或彌敦道，勸路人要聽從神的「言語」、神的「訓誨」(19)，以得平安，他們一定說你「老套」了，對大都會的人談安息？太不合潮流吧——猶大國末期的人也是這個想法。

但人真的不需要平安、安息了嗎？才不是呢！為求福祉，人素來不惜工本，不怕麻煩來取悅神明，古人取「從示巴出的

乳香，從遠方出的甘蔗」來奉給他們心中的神，現代台灣人對媽祖，香港人對風水命理或四面佛的諂媚，又豈不是有過之而無不及呢？是誰會做出這樣的蠢事？市井的婦人嗎？她們才沒有那樣的錢財來搞大拜拜，或每年幾次去泰國拜四面佛呢；是坐在超現代化辦公室的高級行政人員和財經鉅子，是滿口洋文受過高深教育的專業人才，他們從辦公室到客廳睡房的每一件傢俬和擺設，都是經過「高人」指點來擺放的，千萬不要動呀！大都會與部落的人真有那麼大分別嗎？

竭力取悅神明的結果又怎麼樣呢？

你們的燔祭不蒙悅納，
你們的平安祭我也不喜悅。（26b）

還不止如此呢，「所以耶和華如此說，我要將絆腳石放在這百姓前面，父親和兒子要一同跌在其上，鄰舍與朋友也都滅亡」（六21）。

跟著，先知再說明這「絆腳石」正是北方要來的強敵，是第三次提及的（一13，四5-18），但這一次的描寫又比上兩次更慘烈；這裡說到這大國是「被激動」而來，他們「性情殘忍，不施憐憫」，他們的聲音「像海浪匉訇」，故先知勸人不要行在路上，「因四圍有仇敵的刀劍和驚嚇」，反要「悲傷如喪獨生子，痛痛哭號」。但有人肯聽嗎？終歸徒然！

最後一段是說到神設立耶利米作試驗者，是煉銀的人，希望能在餘下的以色列人中找到可取的人，那知也是終歸徒然。

27 **我使你在我民中**
為高臺，為保障，
使你知道試驗他們的行動。
28 **他們都是極悖逆的，**
往來讒謗人。
他們是銅是鐵，
都行壞事。
29 **風箱吹火，鉛被燒毀；**
他們煉而又煉，
終是徒然；
因為惡劣的還未除掉。
30 **人必稱他們為被棄的銀渣，**
因為耶和華已經棄掉他們。

本段有兩個地方的翻譯要討論一下。第28節「他們是銅是鐵」一句似是誤置的，與上下句不合，新英文聖經把它放在第29節論到「鉛」的下面，是比較通順。

第29節和合本作「鉛被燒毀」，問題出在「燒毀」一詞。因為鉛就是在高溫中也是非揮發性的金屬，不會被「燒毀」。這是馬索烈抄本在這動詞的音註上弄錯了，正確的應是 *mē'ĕš tam*（或作 *tittom*），要譯作「整塊出來」。這兩節便應譯為：

28 **他們都是極悖逆的，**
往來讒謗人，
都行壞事。
29 **風箱吹火，熔爐旺盛；**
煉而又煉，終是徒然；

鉛還是不能把銅與鐵分別出來[16]，

他們的雜質還是除不掉。

原來古人煉銀，是會把鉛與銀礦一起放在熔爐來煉，熔化後鉛會氧化，把銀礦中混雜的其他金屬元素分隔出來，剩下純淨的銀礦。但以色列不是銀礦，他含蘊的不是銀，只是銀渣，主要成份「是銅是鐵」，無論怎樣煉都不能把銀分別出來，因此最後一節說他們是「被棄的銀渣，因為耶和華已經棄掉他們」。

第 27-30 節是第二章到六章的一個結論：無論神藉先知向他們做什麼，結果都是「終歸徒然」，向他們發聖言、提警告、呼籲、懇求，也無論神怎樣表白心跡，甚至憤怒，就是全沒有人聽，因為他們本身就是被丟棄的銀渣，是全沒有價值的了，因此，終歸徒然。

III 現代意義

讀耶利米書，我們不可能不留意先知描寫人犯罪時的細緻筆觸，剖釋人不能回轉的原因，神因人的罪而成為仇敵的可怕，也不可能不與先知同嘆，在社會動亂的時代，誰與神一同警醒守夜，誰會為時代掙扎受苦？這是耶利米書一貫的信息，而第四到六章更是具體而微地表達出來了。

A 對神的暴行

在六章 1-8 節，先知以不斷湧現的井水來比喻人的惡行。無惡不作已經不能形容這樣的人，現在是無作不惡了，因為心已敗壞，他們行出來的就只有「強暴毀滅」了。

以一個二十一世紀的人來說，人的敗壞可能不需多費筆墨去解釋，我們都很清楚。我們所不知的，反是人的敗壞與神的關係。

神勸人當受歷史的教訓，不要一味作惡，「免得我對你的愛從我的心給拔掉了」，是給什麼拔掉呢？怎樣拔掉呢？原文之「拔掉」是被動式的，好像不是指神要自己拔掉，而是連神也是個受害者，被另一種勢力拔掉——被我們的罪拔掉！

怎樣拔掉？像樹連根一樣被拔掉，是半點不留的意思！可能這是我們不常意識到吧。

原來人的悖逆與罪行，對神都是一種暴行——把一些原屬祂的強奪過去；那是一股異化的力量（*RSV*），硬生生把神對我們的愛從祂心坎裡強扯下來，使祂受挫折，受傷害；而在這些事情上，神又表現得何等的無奈、無助！也許我們會說，所以祂要審判我們，刑罰我們了！上一章我們已經說過，審判與刑罰對祂來說，從來都不是報復，也不是為雪沉冤，祂常以戀人間、夫婦間，及父子間的愛來比喻祂對我們的情，哪一個願意看見自己所愛的受苦呢？這樣說來，在愛之下看著祂子民受苦，就只會更加深祂那種無奈無助之感，我們可明白這份感情呢？

B 沒受割禮的耳朵

先知痛苦之源，乃是他所傳的沒有人聽，其實這正是先知蒙召時感到為難的原因，因為神要他傳的道是沒有人聽的，神要他做的工是不可能成就的，人怎可能繼續傳沒有人要聽的

道，做沒有成功希望的工作呢？我們要注意，耶利米是對猶大人傳，不是向外邦人傳，不肯聽神之訓誨的，竟是神自己的子民。他們不肯聽，因為耳朵未受割禮，他們耳朵未受割禮，因為他們的心未受割禮（六9-10）。

今天在教會的情況也差不多，人對神的道不感興趣，認為這個「古道」太沒趣味了，太單調了。另一些人就是聽了，也難有什麼反應，聽聽也就算了。講道的人看見會友沒反應，他們就改變道的內容，講人際關係、養兒之道、夫婦之道、怎樣作個成功的商人、基督徒的社會責任、文化責任，會友就高興了，於是這一類講章和講座大行其道。

我們必須承認，這一類題目也是有價值的，但以它們來代替神的道，「耶和華的話，他們以為羞辱，不以為喜悅」，那就很有問題了。

有人說得好，「我們若要對道有反應，耳朵必須被聖化……一切道德的邪惡都帶有一種動量聚增的傾向，那就是愈來愈心硬的習慣性，這也是刑罰的一種[17]。」在猶大國末期，人厭棄神的道，還有先知耶利米「被耶和華的憤怒充滿，難以含忍」，在我們今日動亂轉型的台灣香港呢？可有人為此難過憤怒？

C 神向人宣戰

第四到第六章最叫人吃驚的信息，就是神因人的罪而向人宣戰，但人不致絕望，也因為神向人宣戰，這是耶利米信息的奇特。

耶利米不斷警告猶大人北方強敵就要來侵，第四章叫他們

「要逃避，不要遲延」，因為獅子「已經動身」，要「使地荒涼」（四6-7），第六章卻指出背後策動這一切的，是神，不是巴比倫王（六4-8）。無論巴比倫怎樣叫人聞風喪膽，他們到底是人；他們真正的敵人不是巴比倫，而是他們離棄的耶和華——巴比倫只是祂手中的刑杖。神若成了人的仇敵，那才叫人喪膽！

但請注意，就是在這樣絕望的景況，先知仍不忘記透露一線希望，那是一線怎樣強烈的曙光啊。在極度憤怒中，神仍表達祂對人的憐愛：神因先知和祭司輕忽治理子民的創傷而大大震怒（六14），勸民因受災禍而痛思己過（六24-26），好能回轉歸神。

神不是一個殘酷的復仇者，祂就像責打愛兒的父親，打在兒身，痛在父心；這也是第四章不斷呼喚人「回轉吧，回轉吧」的原因了。

作為仇敵，耶和華遠比巴比倫王可怕；但就是在刑罰當中，神仍顯出祂憐憫的激情，人就沒有真正的絕望了——回歸永遠都是真實的可能路，即使在受罰當中。

D 誰會感到難過？

「你的行動，你的作為，招惹這事；這是你罪惡的結果，實在是苦，是害及你心了」（四18），為此，先知感受不能言宣的痛苦：「我的肺腑啊，我的肺腑啊，我心疼痛，我心在我裡面煩躁不安，我不能靜默不言，因為我已經聽見角聲和打仗的聲音」（四19）。在另一處，他更坦言宣洩之道：「但願我的頭為水，我的眼為淚的泉源，我好為我百姓中被殺的人晝夜

哭泣」（九1）。

到底是什麼叫先知的心如此苦痛？因為人的愚昧無知。人投靠別神，為自己招來災害；災害來了，他們原應歸回真神那裡，他們反歸回招引禍患的假神那裡去（四22），還有更叫人痛心的嗎？司提反•克朗（Stephen Crane）有一首小詩，讀之叫人難過：

在沙漠
我看見一個活物，赤身露體，像個野蠻人；
他蹲坐地上，
雙手捧著自己的心，
一口一口地吃著。
我說：「朋友，好吃嗎？」
「是苦的——苦的，」他說；
「但我喜歡
因為那是苦的，
也因為那是我的心」[18]。

「但我喜歡，因為那是苦的，也因為那是我的心」，最能表達耶利米的心境，他見子民受的苦害實在太深了，深得不能用諷喻來說明，但在至深的痛苦，他苦求人回轉，以致得救（四14），卻是沒有人聽，他的肺腑便如給人翻出來一樣的難受。但他可以不理苦澀的心嗎？他可以不管受苦的子民嗎？

也許在功利主義的一代，我們會問：「為時代感到難過有什麼用呢？有什麼效果呢？」耶利米也有同樣的問題。開始作先知時，他當然盼望傳的神道帶有大能力，能叫人心意回轉，做的工作能得到實際的果效，猶大國不致滅亡：但一切不如他想像的。人照樣的不肯聽，滅國大軍日比一日更逼近城池。到六章27-30節，他終於明白自己蒙召作先知的原因，他是神的「試驗者」，被試煉的對象就是「被棄的銀渣」。有什麼用呢？從數據與果效的角度來說，完全沒有用，沒有什麼成就可作量化報告，是全然失敗的。

但有價值的工作是否必為有效的工作呢？有效的是否就必為有價值的呢？耶利米書似乎有異於現代人的答案；那麼到底有什麼「用」呢？

對神，那是與神同感罪帶來剝奪與無能。

對人，他的哀哭能讓世人聽到另一種聲音。

那怕是當代人不明白的，不接受的，卻是下一代必能明白，也是重建希望的唯一聲音！

我們太久以來是就政治和社會的角度來問：「有什麼用？」因此熱衷於大型的事工、跨國的組織；也許今天也需要從神的角度來問一下：「有什麼用？」惟有這個問題和答案，能安撫曲終人散後的心靈。

體貼神的心腸就是這個意思了。

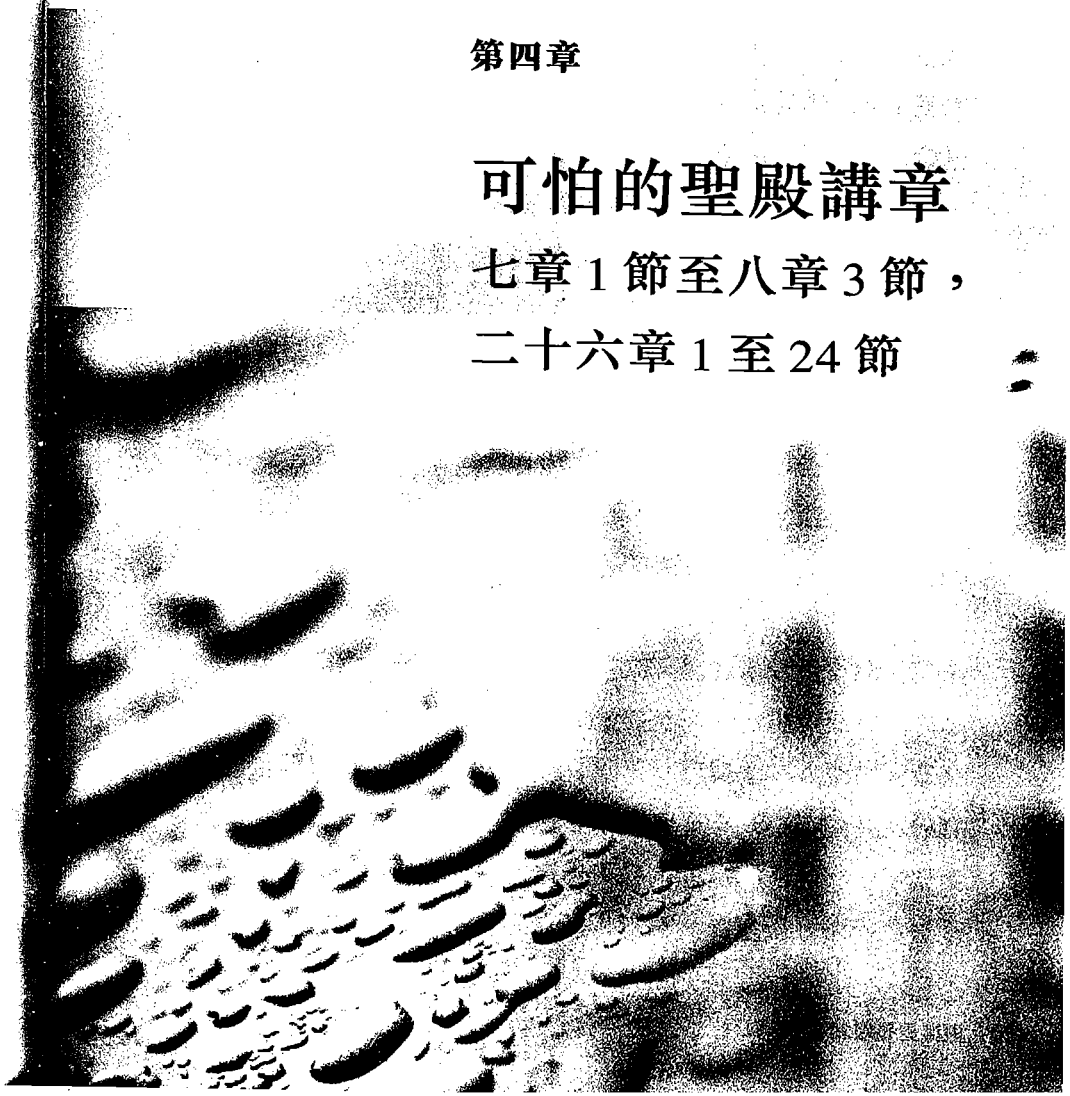
註

1. *Cf.* Skinner, *Prophecy and Religion*, *op. cit.*, p.38.
2. G. A. Smith, *Jeremiah* (New York: Harper and Bros., 1929), p. 71; S. R. Hopper, *op. cit.*, p.834. Holladay, *op. cit.*, p.50.
3. 本段應分作幾個小單元，是不容易簡單說明，從五個到八個都有；Hyatt分作八個，Lawrence Boadt分作五個，*Jermiah*, 1-25 (Delaware: Michael Glazier, Inc. 1982), p.41；我們不能在此討論。
4. *Cf.* Lange, *op. cit.*, p.62.
5. Holladay, *op. cit.*, p.49.
6. 荷拉得引用地理學家巴利（D. Baly）的經驗，說熱風颳起時，剃鬚膏塗在臉上，還未來得及刮剃便乾成一片，可見其厲害。Holladay, *op. cit.*, p.51。
7. *Cf.* Bright, *op. cit.*, p.32.
8. 「受圍困的城堡」（十17）是個雙關語，指固若金湯的城堡現今成了被仇敵圍困的城堡。
9. Holladay, *op. cit.*, p.52.
10. See Hyatt, Lange, Peake, but *cf.* Bright, Boadt, ad. loc.
11. Holladay, *op. cit.*, p.53; Bright, *op. cit.*, p.31。布賴特跟七十士譯本，把「各城」譯作「各地」。
12. *AV, RSV, Jerusalem Bible (JB)*, Bright均作如是譯。*NEB*則作「緊抓雙拳」。
13. *Cf. RSV, NEB, JB, GNB*.
14. *Cf. RSV, NEB, JB*, Bright, Moffatt.
15. 很多釋經家都認為第16至21章是申命記學派編耶利米書時加上去的，是用散文體來總括上面說過的意思。但仔細看本段內容，就發現它與申命記相似的地方甚少，也許第16節的「道」與申命記略有雷同（申九12、16，十一28，三十一29），但這是舊約極普遍的觀念。其餘之外，如以「守望的人」來看先知的職分，與先知書的傳統較有關係（哈二1；結三17-21），「不聽」一詞從沒見於申命記；責備子民棄道而求於宗教獻祭更是先知書常見的題目，而少見於申命記，而「絆腳石」、「跌在其上」等語，也是沒見於申命記的，故此段與先知書的傳統有關多於與申命記的關係。
16. 參*NEB*的翻譯，*Cf.* Bright, *op. cit.*, p.47。
17. H. Wheeler Robinson, *The Cross of Jeremiah*, p.76-77; quoted by S. R. Hopper, *op. cit.*, p.859.
18. Stephen Crane, "The Black Rider", in *The Collected Poems of Stephen Crane*, 1922, quoted by S. R. Hopper, *op. cit.*, p.837。作者在註解5.上還引了文學上這一類的例子，包括但丁。

第四章

可怕的聖殿講章

七章1節至八章3節，二十六章1至24節



由第六章翻到第七章，我們是進入一個完全不同的世界；不單文體是由詩進到散文體，以至第二至六章那種優美的平衡對稱的表達方法（詩體）隱沒了，代之的是一種論述體，篇幅較長而論據分明；也因為耶利米工作的時間、對象，以致他的神學思想也有顯著的不同。換句話說，我們不能像上面那樣，一開始便處理經文本身。

我們一定要明白耶利米這時的情況，他思想的改變，以致有不同的信息，才會明白這一大段的主旨。在導言部分，我們曾經交代耶利米在不同時代的歷史背景和事件，但對不同背景所孕育的神學思想，仍未有機會提及。

第七至八章，和二十六章1-24節記載，耶利米一生最重要的工作和信息：他的聖殿講道，是在「耶和華殿的門口」(七2)講的。第七章為我們記錄了信息的內容；但記載同樣事件的二十六章則告訴我們聖殿講道的結果：「祭司、先知與眾民都來抓住他，說：『你必要死！』」（二十六8）。到底耶利米說了什麼會這樣惹怒百姓？為什麼耶利米要如此說？這些信息對當時有什麼影響？我們先要交代這些問題，然後才讀他的聖殿講章。

第二至六章的背景是約西亞時期，耶利米針對全國上下迷信皇室神學而陷入目盲心瞎的境地說話，他提出申命記神學那種應許與審判並行不悖的思想作糾正。但第七到八章的講章是在約雅敬登基不久後傳的，是為有名的聖殿講章（temple sermon)[1]，這時國內的宗教情勢又有不同，耶利米發現聖殿與崇拜（申命記神學）也可以成為人逃避神的途徑，他的斥責是

更嚴厲，而對象更廣泛，終於被捕受控，幾乎送命。

明顯地，叫他幾乎送命的，不是因為聖殿講章的斥責比前五章更嚴厲，也不是因為聖殿講章特別觸怒權貴，耶利米一定是觸到末期猶大國至深的痛處，把人最後的自我保護和自以為義的面具粉碎，人才那樣不能忍受他。

到底那是什麼呢？讓我們分三方面來討論：

I 放棄聖殿

經文解釋

II 厭惡獻祭

經文解釋

III 現代意義

I 放棄聖殿

第三章我們提到人類恆久的悲劇，就是以非代替是：以非愛代替愛，以非神代替神。猶大國末期的人代替愛神的，就是獻祭；代替神的，就是聖殿；叫耶利米幾乎因聖殿講章喪命的，正因為他無情地揭發人這種自我保護和自以為義。

先讓我們了解一下猶大國末期的聖殿觀。人的宗教性需要某種實物作寄託，外在的、可見的，和可參與的，就成了內心宗教性的聚焦點，是宗教的把手（religious handle），人是藉著它來「使用」宗教，滿足自己的需要。耶利米時代的人，正是這樣看聖殿。

昔日先知看聖殿是神與人同在的記號，它既是神悅納人的敬拜和獻祭的地方，也是人聽從律法的訓誨之所在；一方面是

神建立聖潔公義的群體，另一方面是人表達對神的愛和順服；換句話說，聖殿是神人立約和行約的見證。基於種種原因，聖殿曾一度荒涼，各人在自己的地方建立獻祭的邱壇，律法書早已失傳，無人講述；耶路撒冷的聖殿變得冷清清起來，直到約西亞修葺聖殿，重新發現律法書為止。

約西亞命人砸碎各地的邱壇，只許在耶路撒冷的聖殿獻祭，要人齊集，與神重新立約，並且在聖殿宣讀律法書。約西亞把宗教中心匯集於耶京可能有政治的作用，但他的宗教真誠是不容置疑的。就如前面說過，無論約西亞有多真誠，以中央政策來推動宗教改革，是有極大限制的。從反面來說，廢掉各地的邱壇，並且刑罰崇邪的祭司，必造成某個階層的怨恨，我們可以想像約西亞駕崩不久，他的改革全給廢棄了，巴力熱潮重捲整個耶路撒冷，昔日受罰的祭司必是主要的推動者。從正面來說，大多數老百姓對恢復聖殿昔日的規模，必有某種感情的作用，使他們對聖殿這建築物產生種種聯想，情況就如今天信徒對聖地或聖蹟的感情一樣。

史堅拿（Skinner）說得好，聖殿迷信原屬先知傳統的一部分[2]。原來以賽亞十分強調神是藉聖殿與人同在這教義，錫安山更是不可動搖的，神藉聖殿來介入人的歷史舞台，因此聖殿就成了人信仰的山寨和保障。以賽亞認為「西羅亞緩流的水」（賽八6）怎樣代表神涓流不息的同在和參與，照樣，錫安也代表真以色列人在審判時的保障（二十八16），以賽亞未必是按字面意思來用「錫安山」、「耶路撒冷」，或「聖殿」，但民間卻是這樣了解和接受了——聖山、聖城，與聖殿均是屬於耶

和華，因此是不倒的。

這個思想似乎還有歷史事實的肯定呢。亞述國在西拿基立的領導下，攻打北國以色列，希西家在以賽亞的教導下，一方面力拒亞述的統戰工夫（代下三十二9-15），另一方面他們向神求幫助，神就差遣使者，擊退西拿基立（20-23），結果就如以賽亞預言的，「亞述地將要滅亡……他們就在耶路撒冷聖山上敬拜耶和華」（賽二十七13）。

以賽亞不是一個膚淺的人，他當然明白耶和華的拯救並不在乎保存聖城和聖殿，而是盼望以色列人看到神的介入，進而促發以色列全國回轉歸神，形成將來神國度的核心團體，給列國作榜樣（賽二十八22，二十九9-16，三十一31-33，三十二4-9）。以賽亞的盼望落空了，崇邪風氣繼續盛行，直到耶利米的時代。

對末期猶大國來說，以賽亞的信息似乎只有一個果效：聖殿與聖城是固若金湯，永恆不倒的——這正是耶利米時代民間的流行信仰，已成了他們的聖牛，是不容置疑的，不容質問的。不單民間是這樣相信，宮廷先知與祭司，甚至是約西亞時期和以後屬申命記學派的改革者[3]也是這樣相信；他們認為猶大國儘管脆弱，但昔日神行在亞述大軍中的神蹟，祂今天也可以行在巴比倫當中，為的就是確保祂的聖殿不被外邦人玷污。

耶利米眼看聖殿成了人逃避神，甚至是得罪神的地方，祂的心情是不言而喻的，敬拜的行動與形式已經變成離棄神的記號，神要的是內心的誠實、生活的聖潔，人卻以為只要履行敬拜的命令，就可以應付神了，他在十一章15-16節說：

我所親愛的，既行許多淫亂，
聖肉也離了你，
你在我殿中做什麼呢？
你作惡就喜樂。
從前耶和華給你起名叫青橄欖樹，
又華美又結好果子；
如今他用閧嚷之聲，點火在其上，
枝子也被折斷。

本段經文按馬索烈抄本有幾個難解之處，因它根據的抄本不及七十士譯本的好，下面試就七十士譯本來重譯：

15 **我親愛的，在我殿中幹什麼呢？**
你的行徑真是卑污啊，
你以為一些脂油和聖肉
就能叫災難離你而去嗎？
然後你就可以喜歡快樂？
16 **你以前是叫青橄欖樹，**
燦爛華美；
閧嚷風暴之聲過後，
它的葉子就枯萎，
它的枝子也折斷。

原來敬拜已經成為不道德生活的護身符，聖殿已經成為不義之子的避難所，因此先知在二十六章4-6節[4]說：

你們若不聽從我，

不遵行我設立在你們面前的律法，
不聽我從早起來
差遣到你們那裡去我僕人眾先知的話
（你們還是沒有聽從），
我就必使這殿如示羅，
使這城為地上萬國所咒詛的。

這個警告有效嗎？沒有：

我們指望平安，
卻得不著好處；
指望痊癒的時候，
不料，受了驚惶。（八 15，參十四 19）

這種描寫當然可以用在猶大國末期許多內憂外患的情況上，若用來解釋約西亞被尼哥戰死沙場的事，就更為適合。以前說過，約西亞駕崩是猶大國末期最震撼性的事件，他們湧入聖殿，求神憐憫，保護國土和聖殿的完整；真奇妙，猶大國不單平安無事，約雅敬還能舉行登基大典呢，他們豈能不加深相信聖殿的神奇功效？

耶利米的聖殿講章是在約雅敬登基後不久講的，他要應付的，也是這樣的情勢。

現在讓我們翻開他的聖殿講章吧。

經文解釋（七章 3-15 節）

3 萬軍之耶和華—
以色列的神如此說：

你們改正行動作為，
我就使你們在這地方仍然居住。
4 你們不要倚靠虛謊的話，說：
「這些是耶和華的殿，
是耶和華的殿，
是耶和華的殿！」
5 你們若實在改正行動作為，
在人和鄰舍中間誠然施行公平，
6 不欺壓寄居的和孤兒寡婦，
在這地方不流無辜人的血，
也不隨從別神陷害自己，
7 我就使你們在這地方仍然居住，
就是我古時所賜給你們列祖的地，
直到永遠。
8 看哪，你們倚靠虛謊無益的話。
9 你們偷盜，殺害，姦淫，
起假誓，向巴力燒香，
並隨從素不認識的別神。
10 且來到這稱為我名下的殿，
在我面前敬拜；
又說：「我們可以自由了。」
你們這樣的舉動
是要行那些可憎的事麼？
11 這稱為我名下的殿
在你們眼中豈可看為賊窩麼？

我都看見了。這是耶和華說的。
12 你們且往示羅去，
就是我先前立為我名的居所，
察看我因這百姓以色列的罪惡
向那地所行的如何。
13 耶和華說：
「現在因你們行了這一切的事，
我也從早起來警戒你們，
你們卻不聽從；
呼喚你們，
你們卻不答應。
14 所以我要向這稱為我名下、
你們所倚靠的殿，
與我所賜給你們
和你們列祖的地施行，
照我從前向示羅所行的一樣。
15 我必將你們從我眼前趕出，
正如趕出你們的眾弟兄，
就是以法蓮的一切後裔。

本講章原為散文體，把它分句排列，只是為研讀方便。

史堅拿認為本段是耶利米的回憶錄[5]，荷拉得認為以當時一字一句的筆錄，是既慢且難，贊成史堅拿的意見[6]，二人均同意是經過後來編輯之手加工的。

全講章明顯地分作兩段：第 3-7 節是說他們若悔改行公義，就可繼續住在聖地；第 8-15 節卻急轉直下，他們既不悔改，先知便預言國必亡，殿必毀；第16節神更禁止耶利米為百姓禱告，因為他們的罪案已判，不能挽回了。

讓我們先澄清幾處經文的背景含義，和翻譯問題，然後再指出它具爆炸性的意義。

在聖殿講章之前（七2），耶利米指出他講道的地點：「耶和華殿的門口」；二十六章10節則告訴我們耶利米因這篇講章被捕，「在耶和華殿的新門口」受審，那裡可能就是他講道的地方。

第3節「我就使你們在這地方仍然居住」，武加大（Vulgate）譯本是作「我就仍然與你們在這地方居住」，二者分別只在音註，意義就不一樣了。「這地方」雖是指耶路撒冷地，但實以聖殿為中心的，第 12 節便如此。

第 4 節三次重複「是耶和華的殿」，有認為是應放在第 8 節之後，亦即是他們「虛謊無益的話」的內容[7]。至於把一句話重複說三次，在舊約也是頗常見的（參耶二十二 29；賽六 3；撒下十九1）。有些釋經家企圖解釋：三次說「是耶和華的殿」，即代表三種敬拜、聖殿三部分（外院、聖所、至聖所）等等[8]，其實是不需要的，只當它是一種情詞迫切的強調法就可以了，不然二十二章 29 節的三個「地啊」，又要怎樣解釋？

第 3-7 節的意思十分清楚；他們若不「改正行動作為」，仍然「欺壓寄居的和孤兒寡婦」，「流無辜人的血」，和「隨從別神」，就是進入聖殿敬拜也不能保證長居聖城。

和合本第 8 與 9 節的翻譯不太自然，讓我們參考兩個其他

譯本：「但是你看，你們竟然倚靠虛假的話無所受益。怎麼啦！你們偷盜……」（呂振中），這與Lange的翻譯相近：「看哪，你們信靠謊話，自我苦害……」[9]。

布賴特則作：「看哪，你們信靠無益的謊言！什麼？你以為可以偷盜、兇殺……」[10]。

這節的謊話，當是指第4節：「這是耶和華的殿」而言，第9節的反問就說明了。信靠謊話為什麼會自我苦害呢？正是因為他們以為只要定時定日來到耶和華的殿，那麼不在殿的日子就可以為非作歹，無惡不作，結果便招來想不到的審判。

第9節「向巴力燒香，並隨從素不認識的別神」是引自申命記十一章28節，另參十九章4節，四十九章3節。請留意這節正是與十誡中的五誡相違的（出二十）。

第10節「在我面前敬拜」，直譯是「站在我面前」，指事奉。

「我們可以自由了」或應譯作「我們得救了」。

第8-11節的意思是不管在外面作什麼，只要在聖殿有事奉敬拜，就一切都可遮蓋了。又可以繼續出去行可憎的事；怎麼啦，這樣一來，你豈不是看我的殿為賊窩嗎？「窩」，是藏身的山洞，賊怎樣躲在山洞來逃避別人的追捕，你以為聖殿也可以這樣被你們利用作藏污納垢之所嗎？耶穌潔淨聖殿時就引用這句話（太二十一13）？

「我都看見了」，原文是加強語氣的，直譯可作「看哪，連我也可以看見了」——看見你們外面的惡行，也看見你們在殿裡的荒謬虛言！

這才引到第12到15節的警告。

第12和15節提到示羅被毀來警戒猶大人。舊約聖經沒有提到這件事，但近代丹麥巴勒斯坦考察隊卻把示羅遺跡挖掘出來，地點就是現今之*Seilûn*，離耶路撒冷以北十八哩，約於公元前一〇五〇年為非利士人所毀，並且把約櫃也擄去了（撒上四11）。耶利米時代應仍可看見被毀後的示羅廢墟，因為自非利士人把它變成廢墟後，要到公元前三百年才再為猶大人居住[11]。

耶和華是以歷史為戒，示羅怎樣不知悔改，終招滅亡，今日耶城之聖殿也落在同樣的危機中，你們若不急速悔改，「你們所倚靠的殿」（七14）就要荒涼，我必把你們趕出去，「正如趕出你們的眾弟兄一樣」（七15）。

總括聖殿講章，耶利米是一共用了三個方法來喚起猶大人的注意，免招至終的審判：

第3-7節，訴諸良心——行不義豈能靠聖殿得救？

第8-11節，訴諸理由——違誡命豈能靠聖殿得救？

第12-15節，訴諸歷史——示羅已毀，你們豈能倖免？

這個聖殿講章看似普通不過，以賽亞、阿摩司、何西阿和彌迦先知也曾說過類似的話；但耶利米並不這樣看。他一早知道這樣的信息是具爆炸性的，因為這是他第一次公開宣告聖殿要毀，聖城要破，而這兩項正是猶大人在末期最後的指望！也是申命記學派的改革者所寶貴的。換句話說，他是連較屬正派的申命記學派也公然反對了！他還可指望什麼好收場？

在說耶利米與申命記學派的關係之前，先讓我們看看耶利米受審的經過：

二十六章 8-24 節就為我們記錄了聖殿講章的結果：

耶利米說完了耶和華所吩咐他對眾人說的一切話，祭司、先知與眾民都來抓住他，說：「你必要死！你為何託耶和華的名預言，說這殿必如示羅，這城必變為荒場無人居住呢？」於是眾民都在耶和華的殿中聚集到耶利米那裡。（8-9）

昔日阿摩司先知也曾對以色列王耶羅波安發過類似的預言（摩七 10 及下），但在那時候，人對先知階層仍有某個程度的尊重，不至公然抓著他，置他於死地。可惜這種對先知尊重的風氣，到了萬惡不赦的瑪拿西時期，就全然剷除了，因此耶利米時代的當權祭司就能挑動群眾，要治死耶利米，這種情況與耶穌時代是相當近似的。

這時，從猶大王宮派來的官員上來負責審理耶利米的案件（二十六 10-19），祭司和先知是主控官，控罪是「他說預言攻擊這城」(11)，眾民是陪審團，而被告則是耶利米，他再度指出他確是奉耶和華的差遣，發預言攻擊這城，並且勸他們及早回頭 (12-13)；至於他自己，他願意接受他們看為對的刑罰；假如他們要來定他死罪，他就警告他們，這是流無辜人的血了 (14-15)。

負責審理案件的專員聽完控辯雙方的陳詞，就本於一個理由宣告耶利米無罪：先知言論的自由 (16)；跟著，國中的長老是本於歷史先例，指出先知就是對自己國家發凶言，也不應治以死罪 (17-19)，最後一個大概是貴族身份的亞希甘保護耶利米，使他免受暴徒所害（24）。

現在我們必須看耶利米與當時流行的宗教思想的關係。為

討當權派歡心的假先知我們不必說，以聖殿事奉當作職業謀生的廟祝式祭司也不必提，這兩種人物在每一個時代都有。但耶利米時代仍有一些正派的神職人員，他們就是申命記學派的改革者，曾幫助約西亞推行聖殿改革，恢復聖殿的功能，包括獻祭和敬拜等事宜，他們本於申命記的理想來教導民眾聖殿和律法書的意義。我們全無資料說明當時的申命記學派已淪為耶利米所指責的敗壞情況，甚至可以進一步指出，申命記學派一定同意耶利米所說的：沒有相稱的生活行為，在聖殿敬拜也是枉然的（申三 26，四 30，十二 28，二十七 10，三十 2）；卻肯定不會同意耶利米把話說得太絕了。

全國真像耶利米所說的那樣敗壞嗎？難道人去聖殿崇拜真是那麼邪惡？不管這些行動是多表面，多形式化，這不比上巴力的邱壇燒香好嗎？聖殿的地位真是如此微不足道？更甚者，耶利米怎能說昔日的改革是完全失敗呢？一言以蔽之，當時全國上下仍有不少人是以申命記學派的宗教理想為滿足的，耶利米怎能如此不留情面，不留餘地呢？

要明白耶利米與申命記學派的分歧，我們可分幾方面來介說。

第一，對申命記學派來說，聖殿是公共崇拜的地方，既是公共崇拜，就必須有組織、有秩序；耶利米卻看見人利用這種組織與秩序來遮掩他們日常生活的罪行，結果聖殿反成了藏污納垢的地方。換句話說，對耶利米來說，有組織的宗教反成了有組織的偽善；他強調宗教是人的心與神的道相遇的結果，申命記學派看不到的是：宗教是不能藉組織來加強的，官方的祭

司和先知是組織宗教的產物。而在猶大的末期，這些祭司與先知正是使國家陷於萬劫不復的元兇之一。

第二，民眾不道德的生活是因著聖殿敬拜而變得心安理得起來，這些雖不能歸咎申命記學派，但他們眼看這樣的罪惡，仍不肯起來公然斥責他們；部分原因是他們不欲得罪當時之權貴，搞亂現存的秩序，現存的秩序當然不能隨便搞亂，但這個秩序不是終極的，有一些情況是必須對付的，那時就算是把先前的秩序搞亂了，也只是為建立新的秩序，人不應為保有現況就什麼都不理，倘若「欺壓寄居的和孤兒寡婦」、「流無辜人的血」真如耶利米描述的事實，這就是必須對付的現況。其實這也是申命記的教導（申十 18-22 等），這時的申命記學派可能疏忽了聖殿與道德生活的關係。

第三，當時流行的罪惡還包括「隨從別神，陷害自己」，和「隨從素不認識的別神」，附於聖殿講章之後的一段話（七 16-20）更提到拜「天后」，很可能是亞述和巴比倫的依斯他女神（Ishtar，參四十四 17-25）[12]，換句話說，耶和華、巴力，以及其他外邦神已經不再能劃分了，而這些外邦神祇很可能是由當時猶大的貴胄引進來的，（部分是透過與亞述和巴比倫簽的條約引入，見導言），申命記學派是害怕得罪權貴嗎？耶利米認為聖殿之所以稱為聖殿，不是因為某個建築物有外院、聖所、至聖所，和裡面擺著聖物，就叫聖殿，聖殿是因為耶和華住在其中，這一切就「歸耶和華為聖」，現今人既隨從別神，因而玷污聖殿，神也就要毀滅這殿和這城[13]。申命記學派不可能不知道這些事，但他們沒有出言警戒，同時又覺得耶利米這樣不留情地完全否定聖殿，他們是接受不了的。

第四，聖殿每天都聚集了無數人來獻祭和敬拜，對申命記學派的人來說，他們也許是不完全的，卻仍是有希望的，也許有一天他們會改變。對耶利米來說，這些人一邊是敬拜，一出了聖殿，立刻就恢復邪惡的生活，這就是公然污辱聖殿之舉。不錯，申命記滿了審判與應許的話語，公式是：「你若……祂必使你……，你若不聽從……你必受咒詛」（申二十八）。耶利米時代的申命記學派在等待著子民的回轉，耶利米卻認為機會已經過去，「現在因你們行了這一切的事」，耶和華必毀聖殿和聖城，如同昔日祂毀示羅一樣——這是耶利米與申命記學派的改革者最後分裂之處。申命記學派不能承認一個會毀滅聖殿的神，這樣的神是他們不認識的，耶利米卻用無法挽回的決斷口吻指出神「言已出，意已定」的計劃——把民逐出，把殿毀滅。神並且命令耶利米不要為民眾禱告求情（七 16）。

很可惜，歷史很快就證明耶利米是對的。

II 厭惡獻祭

聖殿既要被毀，整個獻祭制度立刻就成了必須解決的問題。雖然這一段（七21-28）大多被解經家拒納為聖殿講章的一部分[14]，但它們二者的關係太密切了，分開來研究是不智的。

聖殿存留的問題若屬於耶利米與申命記學派的意識型態的衝突，獻祭事宜就屬於民眾的宗教活動，他們是以這種有形的、可參與的活動來求「心之所安」，來保持他們與神的關係，耶利米這個講道無疑是直接打擊民間的宗教核心了。

但看哪，這不是耶利米獨有的信息，南北國末期的先知都曾發出這樣的警告，讓我們先看幾個先知在這方面的教導，然後才解釋這段經文，最後才問它的意義。

被擄前的先知對虛假的獻祭深惡痛絕，阿摩司的宣告是極其激動的：

我厭惡你們的節期，
也不喜悅你們的嚴肅會。
你們雖然向我獻燔祭和素祭，
我卻不悅納，
也不顧你們用肥畜獻的平安祭；
要使你們歌唱的聲音遠離我，
因為我不聽你們彈琴的響聲。
唯願公平如大水滾滾，
使公義如江河滔滔。
「以色列家啊，
你們在曠野四十年，
豈是將祭物和供物獻給我呢？……」（摩五 21-25）

以賽亞表達神的厭棄更是詳盡，不能容忍之情躍然於紙上：

耶和華說：
你們所獻的許多祭物與我何益呢？
公綿羊的燔祭和肥畜的脂油，
我已經夠了；

公牛的血，羊羔的血，公山羊的血，
我都不喜悅。
你們來朝見我，
誰向你們討這些，
使你們踐踏我的院宇呢？
你們不要再獻虛浮的供物。
香品是我所憎惡的；
月朔和安息日，並宣召的大會，
也是我所憎惡的；
作罪孽，又守嚴肅會，
我也不能容忍。
你們的月朔和節期，
我心裡恨惡，
我都以為麻煩，
我擔當，便不耐煩。
你們舉手禱告，我必遮眼不看；
就是你們多多的祈禱，我也不聽。
你們的手都滿了殺人的血。（賽一 11-15）

何西阿說的比較正面：

我喜愛良善，不喜愛祭祀；
喜愛認識神，勝於燔祭。（何六 6）

但彌迦先知約在瑪拿西期間講的一段話，最能總括先知在這方面的教導。

我朝見耶和華，

在至高神面前跪拜，
當獻上什麼呢？
豈可獻一歲的牛犢為燔祭麼？
耶和華豈喜悅千千的公羊，
或是萬萬的油河麼？
我豈可為自己的罪過獻我的長子麼？
為心中的罪惡獻我身所生的麼？
世人哪，耶和華已指示你何為善。
祂向你所要的是甚麼呢？
只要你行公義，好憐憫，
存謙卑的心，與你的神同行。（彌六 6-8）

若單按字面意思看，耶利米書七章 21-28 節既沒有阿摩司的激情、以賽亞的詳細、何西阿的溫厚，或是彌迦詞藻的華麗，但把耶利米的話放在他的時代來讀，耶利米那種既反對申命記學派的意識型態，又反對民間宗教行為的愚昧，他澎湃的先知意識和使命感就有撲面而來之感，同時那種為父之心的細緻亦是叫人感動不已的。

讓我們先解釋這一段經文，再指出它的文意。

經文解釋（七章 21-28 節）

21 萬軍之耶和華—以色列的神如此說：
「你們將燔祭加在平安祭上，吃肉吧：
22 因為我將你們列祖從埃及地領出來的那日，
燔祭平安祭的事我並沒有提說，
也沒有吩咐他們。
23 我只吩咐他們這一件，說：
『你們當聽從我的話，
我就作你們的神，
你們也作我的子民。
你們行我所吩咐的一切道，
就可以得福。』
24 他們卻不聽從，
不側耳而聽，
竟隨從自己的計謀
和頑梗的惡心，
向後不向前。
25 自從你們列祖出埃及地的那日，直到今日，
我差遣我的僕人眾先知到你們那裡去，
每日從早起來差遣他們。
26 你們卻不聽從，不側耳而聽，
竟硬著頸項行惡，
比你們列祖更甚。
27 你要將這一切的話告訴他們，
他們卻不聽從；
呼喚他們，他們卻不答應。
28 你要對他們說：
這就是不聽從耶和華—他們神的話、
不受教訓的國民；
從他們的口中，誠實滅絕了。」

首先讓我們看看這段經文在七章3節至八章3節的位置。在聖殿講章（七3-15）之後，耶和華命令耶利米不要為他們禱告（七16-19），因為他們的案已判，命運已定了（七20），不單他們的敬拜是可憎的，連獻祭也是可厭的（七21-28），結尾兩段（七29-34，八1-3）是指出他們在陀斐特拜偶像的惡事，以致神定意要使他們死無葬身之地。我們只選讀七章3-15節和21-28節兩段，因為前者論敬拜，後者論獻祭，二者相關而對現代信徒的敬拜與事奉有深切的關係。

以前我們說過，聖殿講章是發生於約雅敬登基後不久，（應是公元前六〇九年的初冬），第21-28節也是在這段時間內，很可能還是於大節期中在聖殿範圍內講的[15]，那時人群擁擠，各為獻祭的事繁忙。

很多解經家都指出這一段與申命記學派有著深不可分的關係，不單看事物的角度，連用語也是很接近的，就如綜論猶太人悖逆的歷史而指出當代作惡最甚；「硬著頸項」、「頑梗的惡心」與申命記的「硬著頸項」是一樣的（申九6、13，十16；參申命記學派的經文，如王下十七14；另比較耶十七23，十九15），此外耶利米書七章21-28節指出作神子民的條件：「聽從我的話」，也是申命記的標記；神差遣先知到以色列人當中，他們卻不聽從（24、25、27）更是申命記的角度。

這些相同的地方只因為給耶利米作書記的巴錄，是屬申命記學派的人[16]，用詞遣字就具有濃厚的申命記學派的色彩了。但我們不能以此為理由，說這一部分是後期的人自己加上去，因為全段的意義、語氣、精神，以至用字，都是太典型的耶利米，是別人學不來的。至於第29-34節描寫欣嫩子谷的惡事，和八章1-3節陀斐特崇拜，更屬約西亞之前的瑪拿西時期的（參王下二十一6），不是之後的。

定了本段在全章的位置和發生的時間，現在要看它的意思了。本段沒有個別的詞語需要特別解釋，但有些句子的意思並非直接易明。

第21節「將燔祭加在平安祭上，吃肉吧」。原意是祭上加祭，肉上加肉；這裡是句譏諷語，亦是廣東人說的「晦氣語」，以表示耶和華的憤怒。用現代話來說，那就是「你儘管吃吧，我才不在乎呢！」按利未記獻燔祭的例（利一1-17），不管是……牛或羊或班鳩，都要全燒在壇上的，連祭司也不可以吃，平安祭則可（利七15、28-34），現在神看他們的獻祭為無效，祭牲與普通肉無疑，因此說無論你幹什麼，我都不管了，你吃燔祭與平安祭一樣，對我都是沒有分別的；這種丟棄（disown）之心是叫人害怕的。

第22-23節是最叫猶大人吃驚的，耶利米對著大群獻祭的人說，獻祭與不獻祭不是最重要，因為整個獻祭制度不是我立的，「我沒有提說，也沒有吩咐他們」，我說過的，吩咐的，只有一樣，就是「你們當聽從我的話」，這樣，「我就作你們的神，你們也作我的子民」。

後面兩句話是神與以色列人立約的公式語（出六7；申二十九12；利二十六12），你們既隨從別神，不聽我的話，反倒祭上加祭，肉上加肉，那就完全沒有意思了。聽命是我要求的，你們不聽；獻祭不是我的原意，你們反倒努力去做，整件

事就變得不能忍受的荒謬與無意義了。

歷代以來，解經家都深為這兩節經文傷透腦筋，為什麼耶利米竟說獻祭不是出於神呢？阿摩司、以賽亞、何西阿及彌迦雖然也都否定他們的獻祭，但明顯地是就比較角度來說，意思是在獻祭與行公義好憐憫之間若只能選一樣，神寧願他們有合乎神子民的道德生活，卻從沒有像耶利米那樣，壓根兒否定獻祭的價值。解經家便想盡方法來圖圓。有說耶利米在這裡仍是就比較的層面來用，就像先前的先知傳統一樣；另些則說耶利米之目的是要他們潔淨獻祭的制度；或說道德上的順服是首要的，獻祭是次要的。這些努力都是不需要的，最簡單的方法，莫如乾脆接受耶利米在這兩節的字面意思：獻祭並不屬於與神立約的核心範圍，它是人為的，也不是維持神人關係的必須條件，聽命與過道德的生活卻是神人立約的必須條件[17]。

這是先知與流行宗教的不同，也是耶利米與猶大末期的宗教生活的分別，正如他在聖殿講章指出神可以毀滅聖殿一樣地叫人吃驚。

原來古時人一直以為維持神人之間的關係的，就是獻祭，因此禮儀比道德生活更為重要，道德上有什麼虧欠，不要緊，只要獻上適當的祭物就可以扯平了，獻祭就有點像他們的屬靈肥皂，弄髒了不要緊，用肥皂洗擦一下就可以重頭再來過。他們甚至以為神也是需要獻祭的，只要祭牲的香氣上騰，神就會滿足，什麼罪愆都可以給遮蓋了。故祂不可能毀殿，正如祂不會拒絕祭物一樣。

耶利米說，錯了！神不需要祭物，人也不需要藉獻祭來維持與祂的和好關係，「我將你們列祖從埃及地領出來的那日」（七22），不正是我們享受「幼年的恩愛、婚姻的愛情」之時嗎（二2）？那時可需要獻祭來維持神人的關係嗎？你以為作惡多端，就可以藉獻祭來平息我的怒氣嗎？看哪，我連聖殿都要拆毀，還稀罕祭物嗎？你們現在仍然「隨從自己的計謀、頑梗的惡心，只往後看，不往前瞻」吧（七24，新譯），你們仍然不聽從、不側耳而聽我的僕人和眾先知的話吧，你們被棄的命運已定，因此現在我也不管你們幹什麼了。

上面我們已經說過，阿摩司早指出他們的列祖四十年在曠野，「豈是將祭物和供物獻給我呢？」（摩五25），耶利米在第22-23節事實上就是說，昔日神怎樣不以祭物為重，今天祂也是一樣，祂唯一要的是「你們行我所吩咐的一切道，就可以得福」，這倒是不變的。

耶利米這篇講道對當時猶大人來說，真是石破天驚的，也是極惹眾怒的，現今猶大人與耶和華的關係，就是只靠聖殿與獻祭來維持了，連這個也被否定、被剝奪，他們就必茫無所從。按神的道來生活，與神之間的初戀愛情，早已成為回憶的一部分，他們唯一僅有的，就是靠著這些外表的行動來維持神子民的身份，當這行動被判為毫無用處，他們就不知怎麼辦了，因此他們對耶利米說：「你必要死」（二十六8），約雅敬聽見之後，也要大怒而焚卷了（三十六20-26）。

III 現代意義

有一個問題必須在讀完七章3節至八章3節之後才處理

的，現在就是時候了——那就是個人屬靈經歷與工作能力的關係。

我們在本章開頭的時候曾經提過，由第六章末到第七章之間，是有一個明顯的中斷，先知講道的內容，他與猶大子民的關係，以至對自己和對神的關係，都完全不同了；其間到底發生了什麼事情？自第六章以後，我們發現先知似乎是更孤立，他與當時猶大全國更處於對立的地位，有時這種對立的情況不單表現於他與猶大國上下人等，更重要的是表現於他與自己和與神的關係上，第十到二十章的「自白」或「哀歌」就是最好的說明（第六章要討論的）。我們關心的，不僅是耶利米到底發生了什麼事，而是他的事能否對我們今日的情況有幫助。

第二到六章的詩是針對猶大國背道的事而發，時間應屬約西亞期間。耶利米不單責備他們行淫崇邪，也預言神的審判立刻要到（「北方燒開的鍋」）；之後，他就沉默了，直到約雅敬登基之後，才在聖殿講道。是甚麼令他沉默的呢？可能性有三個：(1)因為他預言的刑罰沒有來到——約西亞時期的巴比倫還未有南下之意；(2)因為當時發生的大事，叫他不再發預言攻擊猶大國——亦即是聖殿改革；(3)他自己內心經歷一些厲害的掙扎與改變（參六 27-30 的解釋，及第三章 IIID）。

第一個理由證據較弱，因為先知發預言，未必指望立刻成就；他是神的代言人，不是判刑的法官，神要他責備，他就責備，神要他宣告刑罰，他就宣告了，也不見得耶米利宣告刑罰後，就亟亟地等待它的實現，像人對待仇敵一樣。耶米利對國家及子民的言語儘管是沉重的，卻沒有人比他更愛國愛民，巴

比倫至終滅猶大，他仍要留守耶路撒冷與遺民同在，就可見一斑。

第二個理由有些可能，而當時發生的大事，自然就是約西亞時代發現的律法書了；約西亞努力革除國內崇邪的風氣，恢復聖殿的中心地位和尊嚴。無論耶米利是否認同聖殿改革的功用，起碼約西亞還在位的期間，整個工作是進行得如火如荼，他是有理由暫時停止責備，靜觀其變的。

但就如何柏（Hopper）指出，這個看法仍是不足夠的[18]，因為我們不能想像耶利米是個可以消極等待的人，以他的性格來說，他不可能「隔岸觀火」地等上那麼長的時間（律法書於公元前六二一年發現，約西亞歿於公元前六〇九年，而聖殿講章則是約雅敬登基三個月後講的[19]），發現情勢不對了，才再發預言攻擊他們。

這樣說來，我們就不能忽視耶利米內心的經歷了。

第二到第六章藉詩章的責備可以說是一般性的，沒有特指某時某地的人或事，那時全國上下有這些現象，他就向猶大民眾指出來。第七章卻不是這樣，地點、對象及時間都是指明出來的：時間是約雅敬登基的時候，地點是聖殿門前，而對象就是在聖殿裡敬拜和獻祭的人。由一般性到獨特性，由隱晦到明顯，並不是一個容易的過程——事實上，他是把自己的性命安危的焦慮放在一邊了。耶利米自己一定知道，聖殿講章不是普通的講章，它要揭露的不只是猶大子民的面具，因此，若是講了，他與他們之間的關係就到了不能回轉的地步；這講章亦暗示出他揭露了他與他自己的關係，逼使他面對自己最隱蔽的，

也是人最不願意面對的他自己——他面對了，也勝過了，勝過了「自我保存」的焦慮，以致他被捕後，祭司與先知要定他的死罪，他掛慮的不是自己的存或亡，而是他們這樣作的後果：

> **至於我，我在你們手中，你們眼看何為善，何為正，就那樣待我吧！但你們要確實的知道，若把我治死，就使無辜人的血歸到你們和這城，並其中的居民了；因為耶和華實在差遣了我到你們這裡來，將這一切話傳與你們耳中。（二十六14-15）**

這些改變都是發生在六章末到七章開頭之間，讓我們仔細一點分析。

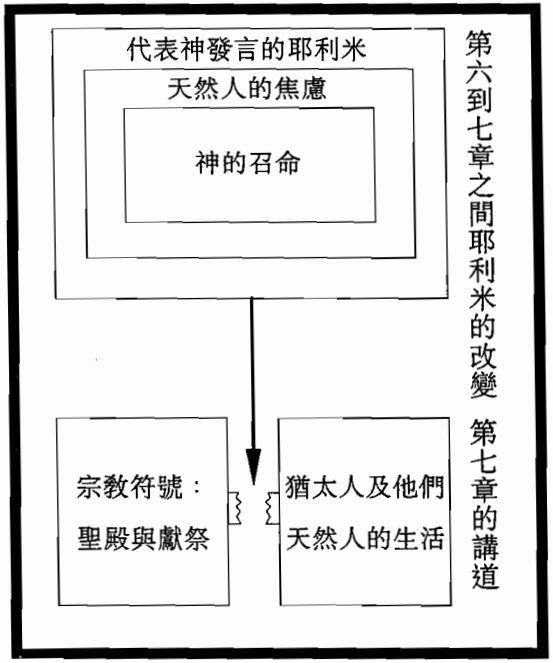
A 耶利米的內心改變

讓我們把第七章關乎聖殿與獻祭兩段經文以象徵手法把它形象化，然後安放在舞台上（參下圖）。上面一共有三個角色：代表神發言的耶利米、猶大子民和他們天然人的生活，以及他們賴保平安的宗教符號（聖殿、獻祭）。第七章講道的效果，事實上就是堵截了天然人企圖想用宗教活動來遮掩罪惡生活的虛妄，宣告它是無效的，是自欺欺人的——他的揭露逼使人要赤裸裸地面對神的審判，這是天然人不能忍受的。

我們要注意，第七章聖殿講章的威力（足以叫人要置他於死地！），全因為耶利米本身也經歷了類似的改變（部分痕跡見於第十二到二十章的自白），這種改變需時頗長，應是發生於六到七章之間，而他的改變對處於急變社會中的信徒有極重要的提示。

無論人是聖是俗，他都是活在天然的與宗教的兩個拉力之下。他們天然人活動包括了動物性的需求和人性的七情六慾；為求慾望的滿足，他會做出一些連自己也不同意的行為來，於是他需要某些宗教符號（或活動）來祈求良心的平安，猶大國末期的人便是尋求祖先的宗教（聖殿與獻祭）和地方宗教（巴力、天后）作蔭庇。不管他尋求的宗教符號是否屬於正統，在天然與宗教兩極中，他愈偏向宗教這一面來壓抑天然的衝動，他就愈被同儕視為宗教的、屬靈的；反之，就是世俗的、屬肉體的。

耶利米的改變和第七章的講道



上述兩種人都是比較簡單易明，每一個時代都有。另外一種是複雜得多了，他們利用宗教活動來繼續活在宗教(或良心)譴責的生活：他們的宗教符號與罪惡生活是同肩並進的，是在這意義下，宗教成了藏污納垢的制度——猶大末期的人正是處於這樣的光景，而耶利米要揭露的，正是這樣邪惡的宗教面具。

若把當時的猶大人看作一個「整體的個人」(the corporate individual)，這「個人」在屬靈的與屬血氣的爭戰中，屬靈人是給屬血氣的人俘擄過來，當作人質，以遂屬血氣之人的目的。外表看來，他是個勤於履行宗教義務和責任的人，骨子裡卻是滿了腐朽與敗壞，比完全屬肉體的天然人更不容易回轉，面對的危險也是更大。

耶利米知道，因為他曾經歷過這樣的爭戰——他勝過了，因此他提出的警告就十分有意義。

作為一個人，耶利米當然也面對同樣屬靈與屬血氣之爭；他的天然人未必面對猶大人那種拜巴力、天后，或在高岡行淫的引誘，但天然人的存在焦慮，如被接納、被愛護等等，仍是相當真實的；另一方面，他的宗教人則是個蒙召的、有使命的，和要代表神發言的人；一天他不經歷爭戰而勝過天然人，他仍不能產生那種無比的、無我的、雖千萬人吾往矣的勇氣來；而第六與七章之間的空間之所以成為耶利米事奉生命的分水嶺，正因為他總括了開頭幾年的工作，重新檢討，與神與自己都得了一個新的協定，從而開拓出一個新的關係來。

這種對自己和對神的關係，在六章27-30節已露端倪，就

是耶利米新發現他的角色，只是神的試驗者（六27），目的是試驗「被棄的銀渣」，結果「終是徒然」。無怪乎神要他去傳的信息是沒有人肯聽，要他去做的工是沒有成功的可能；原來猶大人根本不是銀，只是銀渣而已；除了「煉而又煉，終是徒然」，還有別的可能嗎？這個發現應屬於約西亞末期的——耶利米不可能太早認識這個身份(別忘記他是十八歲左右開始作先知)，就是認識了，也需要一段時間的重思和整理，才能接受下來，因此開始的時候他不願接受這個工作。哪一個傳道者能在年輕的時候就接受自己是「終是徒然」的試驗者？哪一個年輕傳道者蒙召的時候不盼望自己的工作大有果效？為神傳的道能振奮人心，為神作的工能帶來子民的復興而歸向神？要作一個「終是徒然」的試驗者，就是神的召命與天然人的衝突(參頁177圖)——耶利米需要時間去消化和接納。

原來聖經上最偉大的先知都有一個共同的經歷；蒙召後不久，他們勇敢地面對不義的世界，猛然攻之，有什麼果效呢？沒有什麼果效，世界並不認識這個人，因此也聽不到他的聲音，他說了等於沒說，世界只是像沒發生過什麼事的繼續在轉，在他身旁漠然而過；先知遭遇的冷漠和挫折是極難受的，他們就會獨自退到「曠野」，在那裡重新反省幾個關係：他自己與神的召命，他的信息與世界的反應——這是天然人與宗教人搏鬥最激烈的時刻；他在「曠野」日子的長短，在乎這搏鬥所需的時間，天然人所渴望的成功感、接納、被愛等成了一種實存的焦慮，而天然人與他的焦慮都必須被宗教人(神的召命)俘擄過來。

但看哪，這種被俘擄的經過，可不像當初蒙召時那種無知的投降（「主啊，我在這裡，請差遣我。」）儘管那時的投降是必須的，又是赤誠的，卻是未有信息，也未有真實要事奉之對象的；信息與對象必須經過天然人與宗教人的搏鬥，才能慢慢成形，而成形的過程通常都是在極孤獨的曠野。那時，召命、信息、要事奉的人，和他真實的自我已溶為一體，成為先知一種新的深層意識，是世界所不認識，又是先知與神獨自同行的交往媒介。

這時他不再害怕，因為先前緊抓著存在焦慮的雙手已經放開，他的雙手已放在神的手裡，他甘心讓神引領他走一條完全不認識，卻是叫他充滿喜樂的路，他與神之間是開闢了一片私有的空間；日後當他走回真實的世界，他仍然會遭遇連串的失敗和挫折，卻不會把他打倒，因為他與神開闢的私有空間成了他更新和得力的泉源——雖千萬人吾往矣的勇氣就是這樣得來的，耶利米能甘於孤獨，忠於所託，也是這樣形成的。

我們暫時不要被日後的勇氣與平安沖昏頭腦，因為引往這樣福境的道路是漫長又黑暗的，對現在的我們來說，認識這條路和要怎樣走下去，比認識福境更為重要。

人生的荒謬以及人性的脆弱，是人最不願意面對的真相，因為它們不是外在的、別人的，而是內在的，是屬於自我意識的一部分；就如任何時代的人一樣，猶大人也是利用宗教符號來麻醉自我，或遮掩醜惡。流行宗教會永遠流行下去，因為它實在太「有用」了，它可以幫助人繼續荒謬下去，脆弱下去。我們千萬別以為先知天生就對流行的宗教符號有免疫能力，只

要他生而為人，就會渴望宗教符號的蔭庇。叫先知與其他人分別出來的，就是神的召命：呼召他離開流行宗教符號的荒謬和虛妄，也呼召他跟隨神而可以成為新造的人，好服事那些仍然服在宗教符號下的人。

奧頓（W. H. Auden）有一段文字描寫跟隨神而成為新人的情況：

> 凡跟隨我的，都會來到那個玻璃山，叫他的邏輯沒有落腳之處，來到怖慄橋，叫他的知識只會增加他的眩暈；凡跟隨我走那仄徑的，立刻就發現自己是處於四野無人的孤獨地，只有兇猛的惡水和冰冷的石頭，在錯縱複雜的阡陌上，他們一定要應付混亂、傷殘、猛虎、雷暴，和痛苦。[20]

混亂、傷殘和痛苦都不是外在的，是在他心底裡，是人面對自我真面目的反應，也是宗教符號企圖為他掩藏起來的，到他揚棄這種面具，他不能相信自己就是這副樣子，大多數人急忙再抓起剛放下的宗教面具戴上；只有少數人有勇氣拒絕漸次消逝的表象，敢於面對他的真相，又聽從神的呼召而成為新造的人：跟隨一個新的主人，走一條新的道路，面對一個新的實體。

開始於六章27-30節的醒覺，要經過第七章前漫長幽暗的道路，耶利米才能發出第七章的聖殿講章；在那裡，他不單要反對人生活上和道德上的敗壞，要揭發宗教的偽善——聖殿與獻祭企圖為人遮掩的罪過，類似六章27節前耶利米企圖藉宗教

來成就的自義；沒有人比他更清楚這種偽裝的危險和陰謀，因為他自己已經走過那條道路，勝過這種試探，面對了真實的自我，因此神能藉著他說，不要再在聖殿內來躲避我，不要再藉獻祭來遮掩我的面，「我都看見了」，自我的面具必須被揭開，自我必須受審判，然後一直被壓抑在潛意識底層的真我可以浮現，可以真正地生活，真實地工作。因此他只有一個勸告：「你們行我所吩咐的一切道，就可得福」(23)，其餘都是沒有用處的。

耶利米日後能面對長久的孤寂、無比的勇氣，至終能宣告叫人驚訝的新約，無不與這個經歷有關係。也是在這亮光和角度之下，我們探討他在第七章的信息和對我們的意義。

B 耶利米的責備

除了個人的經歷，耶利米對每一個層面的人都有責備規勸的話。

1 對個別的敬拜者

他們一方面「偷盜、殺害、姦淫、起假誓」，另一方面又「在我面前敬拜」，說「我們得救了」(9-10)，就這樣，他們便把神的殿變成為賊窩。今天多少在教堂崇拜的人不也是幹著同樣的勾當？週間在社會工作，同樣是欺騙、陷害人、亂搞男女關係、妄稱神的名，星期天照樣到禮拜堂敬拜；所以大欺騙、大陷害人的，說不定還可以在教會當執事、值理；牧師是知道的，他就是不敢出言規勸，別說是責備或執行教會懲治之責了。

今天牧師在教會裡的形象也是太低落了，嚐於形勢的固然是有，自視為僱工的也大有人在。筆者認識的大教會值理，有些洋酒一箱一箱的買，星期六例必與朋友邊喝酒邊打麻將，直到凌晨三四時，輪到他當主日崇拜主席的時候，宿醉未醒，兩眼血絲，讀聖經整行漏掉的都是常見的事；也有些執事常出入風月場所，自己有兩個老婆，全教會上下都知道了，牧師就是不敢吭一聲；更有一些人與同一教會的弟兄合夥做生意，做假帳把弟兄的本錢吞掉了，結果鬧上法庭。

信徒敗壞的事好像還不夠羞辱主，八六至八八年間，香港教會接二連三有牧師因色情事件鬧到街知巷聞，有的上了報紙頭條新聞，有的要出動警察來平息兩幫人的爭鬥。另一個宗派內的牧師相繼搞出桃色事件來，會友鑒於牧師勢力龐大，上書總會要求協助處理，總會為了息事寧人，用手段把會友的要求壓下去，牧師照樣支薪度日。

耶利米或耶穌若在我們中間，他們豈不會同樣怒吼：「我的殿必稱為禱告的殿，你們倒使它成為賊窩了」(太二十一13)。他們就是不在我們中間，耶和華卻說：「我都看見了」，真要小心啊。

2 對敬拜的群體

耶利米的規勸是：不要恃著「這些是耶和華的殿，是耶和華的殿，是耶和華的殿」，更加要關顧孤兒寡婦、貧弱無告的，和寄居的(5、6)，要正視受了傷害的人，不要輕輕忽忽地醫治他們的傷痕，不要用連自己都不相信的假平安來欺哄人(六13-14)。

在社會進入急速的轉型期，中上階層多半可以逃避因轉型而帶來的損害，但佔大多數的中下階層的小市民就苦不堪言了。無論這轉型是屬於政治上的如香港，或是屬於經濟上的如台灣，都沒有分別。傳媒天天報導的港人移民，或台人的經濟起飛，可以是屬於當地百分之八十的市民的話題嗎？他們關心掛慮的問題，教會可曾聽見？可曾教導？香港教會以移民作主題的公開講座無數，還不多見有講座是教導不能走和不願走的人怎樣活在九七之下的香港，是因為香港教會的旗手都正在為自己謀後路？恐怕講了就自關後門？或是香港教會根本沒有應對之策，沒有一個信仰的模式給轉變後的香港人？因此只好虛泛地敷衍會友：「要有信心，要有信心。」是一種連他自己也不相信的「有信心就平安（搞掂）啦」的敷衍搪塞之詞？

不要輕忽醫治神子民的損傷呀！就是在烈怒中行審判的上帝，也不能忍受牧人這樣的失職(參耶二十三1-8；結三十四)。

3 對聖殿和獻祭派的信徒

先知說，還記得沒有聖殿的曠野日子嗎？那時初戀的愛情不是比今天「千千的公羊，或是萬萬的油河」好嗎？「幼年的恩愛、婚姻的愛情」若失去了，聖殿與獻祭不是徒惹生厭嗎？

全世界的華人教會大概沒有比香港教會擁有更多的機構、更盛的人才，但就如一個離港多年的平信徒領袖返港探親時指出：「香港信徒靈性的情況跟他的事工真不相稱。」

昔日的以弗所教會也是個「能忍耐，曾為我的名勞苦，並不乏倦」的教會，但教會的主仍不滿意，因為他們「把起初的愛心離棄了」，主耶穌認為這就是「墮落」，是需要悔改，她若不悔改，「我就臨到你那裡去，把你的燈臺從原處挪去」(啟二1-5)。

為主的名勞苦，並不乏倦的教會，是多不易察覺燈臺已熄滅，甚至被挪移啊，這是她真正的危險。當然，勞苦的教會並不等於是燈臺已熄滅，但勞苦的教會怎樣不易察覺燈臺已被挪去，只有「獻殷勤」而沒有愛情的信徒也同樣不容易分別出來，卻是自己知道，不需要別人指出來的。今天工作和事工已經成為香港教會的自我身份（self-identity），沒有事工，沒有參與任何工作，香港信徒就不再知道自己是誰；對主沒有愛，與祂之間沒有交通，不再有初戀情人之間那種「觸電」的感覺，卻不會叫人擔心，不再成為問題，那才真叫人擔心，才是真正的問題。

香港一神學院講師在公開講座中[21]，曾這樣分析八八年秋香港基督徒的困局：他說因著九七問題的臨近，潛伏已久的問題即時呈現，那就是信仰不能承載生命的事實。蔡先生提出三方面的描述。

a 香港基督徒的掙扎

因著神聖空間的失落，信徒之間瀰漫著一種都市氣候，他要求的是一種工具理性，指望參與某種體制來獲得即時的滿足；但因著長久以來在靈性生活上的無根，他知道卻不能體會早期信徒的屬靈實體，此時此地，自己又不能接觸到超越景界的真實，他便以自我膨脹來代替失去的地平線。

b 生活與信仰的割裂

信徒普遍對教會的教導，和團契的生活是失望的，廉價的

道成肉身信息完全不能反映出他們面對真實生活的挑戰，或福音的喜樂；同一時間，長久的失敗亦衍生出化不開來的自咎感和無能感，他要求醫治，卻是得不到醫治，對地方群體自然缺乏一種認同感或使命感，他對教會信息和生活便要求即時的效應，工具理性就更被視為唯一有效的方法了。

c 現行教會的屬靈模式

最流行的乃是行動式的靈性模式（spirituality of performance），是一種有著清晰可循的、類似說明書的模式，它一方面是可供表現和實行，另一方面卻反映出一種深度的自我懷疑，不信任自己能摸索出適合己況的道路。在要求表現與自我懷疑中，他要求一種循環的模式：要求表現——自我懷疑——悔改禁食；當然，悔改禁食也是要求要有表現，於是完成一個循環。

原講稿還有兩大部分，是討論怎樣重新發現失去的聖靈新天地、應許的應許及危機等。它把香港教會面對社會急變前外強中乾的情況完全勾劃出來[22]，太像聖殿內香火鼎盛卻是人心徬徨的猶大末期情況了。或換一個角度說，是每一個處於轉型期的教會都會遇上的問題；在可見的將來，台灣教會也許會同樣體會得到。

不同的信徒，以及不同地方的教會，也許有不同的分析和出路，但讓我們再聽一次耶利米的勸告：在曠野的日子，你們沒有聖殿也沒有獻祭，我卻滿足於幼年的恩愛和婚姻的愛情。同樣地，你們得救之初，沒有這許多大型的事工和多元化的機構，我們卻有許多獨處的時間、對話與相交，今天為什麼本末倒置了。

倘若事工成了今天基督徒的自我身份，基督教事業就成了一些教會的身份象徵，包括教會學校、醫院，和種種形式的社會服務團體，這些原是好的，特別是當社會還在發展的階段，未有餘力看顧民生的需要時，教會負起社會服務的責任不單是遵照耶穌的榜樣，也因承擔了服務人群的責任而贏得人的信任和尊重，早期教會亦是如此行[23]，到社會發展到了一個階段，有能力另立部門來照顧每一方面的需要，教會是否仍有需要「霸佔」著這些事工來做？

方式繁多的機構成了香港教會的一個特色，單以學校來說，它佔了香港整個學校數目三分之一以上，教會學校有校董的職位，很多時候就由教會的牧師充任，這樣一來，除了繁重的工作之外，牧師平白多了許許多多行政與開會的事工，結果今天略有表現的牧師莫不身兼多種教會之外的行政事工，不需多久，他發現自己花在與政府周旋的時間，多於花在信徒的群體上，處理機構或學校的問題，多於處理會友的問題，關心教產多於關心人的靈魂，無怪乎香港一個牧者說：「今天牧師的問題，是喜歡處事，不喜歡處人」。這種情況與耶利米時代的聖殿又有什麼分別？

沒有慈惠事業，教會仍然可以是教會；忽略了牧養靈性，教會還是教會嗎？我們今天的事工是不是像昔日猶大國的獻祭，我們今天的教堂是不是成了猶大末期的聖殿？無論是與不是，耶利米的聖殿講章對我們都有特別的意義。

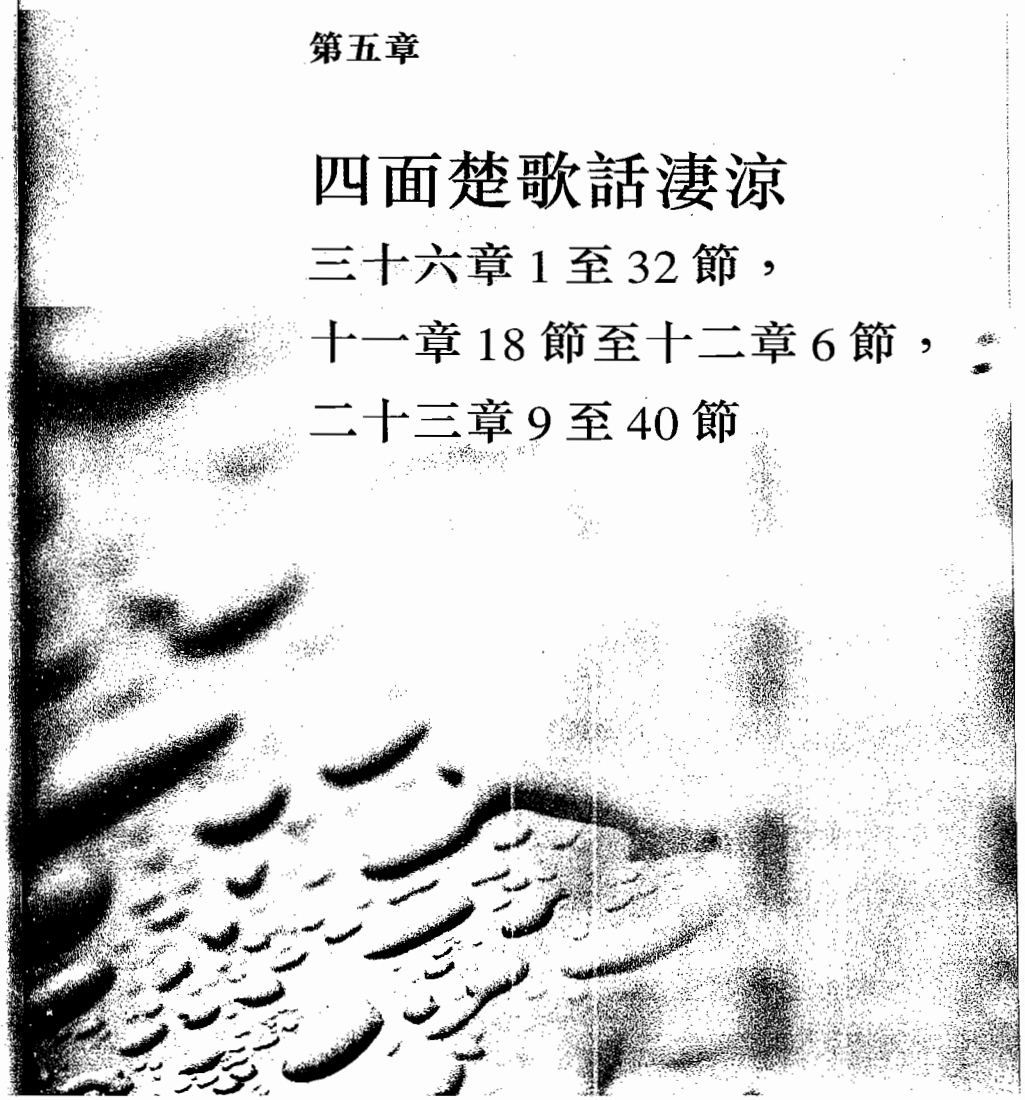
註

1. 近代解經家多認為真正的聖殿講章只包括七3-15；之後幾段分屬不同時候和對象說的話。參 Hyatt；Hopper; Holladay ad. loc.。但七 21-28 是論真假獻祭，與聖殿崇拜有著不可分割的關係，它儘管不屬原先的聖殿講章，理應放在一起研究，想這也是耶利米書放在一起的意思。
2. John Skinner, *Prophecy and Religion*, *op. cit.*, pp.165ff.
3. 我們不能說申命記本身曾強調耶路撒冷是唯一合法敬拜神的地方，也不能說他們認為耶和華與聖殿之間有什麼必然的、不可分割的關係，這些都屬後期的發展。但無可懷疑的，申命記立例的精神，是加強民間相信聖殿是屬神的，因此是神聖不可侵犯的。
4. 二十六章 4-6 節是七章 3-15 節的撮要。
5. Skinner, *op. cit.*, p.170.
6. Holladay, *op. cit.*, p.63.
7. Skinner, *op. cit.*, p.171.
8. Lange, *op. cit.*, p.91.
9. Lange, *op. cit.*, p.92; cf. RSV. JB.
10. Bright, *op. cit.*, p.52.
11. Hans Kjaer. "The Excanation of Shiloh 1929," *in Journal of the Palestine Oriental Society*, X[1930], pp.87-174; quoted by Hyatt, *op. cit.*, pp.872f.
13. 這些外邦偶像在瑪拿西時期最為流行，約西亞雖能禁止一時，他去世後又再死灰復燃（王下二十一、二十三章）。但在耶利米時代，他們還未把「天后」的餅供在聖殿內，到了被擄後，以西結就記載有這樣的事（結八），約發生在公元前五九〇年左右。他們一定覺得向耶和華禱告不太靈驗，便轉向別神來求。參 Lawrence Boadt, *Jeremiah 1-25, op. cit.*, p.65。
14. 主要的可參 Hyatt; Holladay; Boadt; Bright 等。但 Skinner 認為仍屬聖殿講章一部分，*op. cit.*, p.178；另參 Derek Kidner, *The Message of Jeremiah* (London, IVP, 1987), pp.48ff。
15. Hyatt, *op. cit.*, p.874.
16. *Cf.* John Bright, *Jeremiah, op. cit.*, Intio. sec. 3; William Holladay, *op. cit.*, chap. V.; A. C. Welch, *Jeremiah: His Time and His Work* (London: Oxford University Press, 1928), Introduction, J. P. Hyatt, *Jeremiah, IB*, pp.787-791.
17. *Cf.* J. Philip Hyatt, *Prophetic Religion* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1947), pp.118-32. J. Skinner, *Prophecy and Religion, op. cit.*, pp.180ff.
18. S. R. Hopper, *op. cit.*, pp.868f.
19. 這是馬丁 • 布伯的意見，Martin Buber, *The Prophetic Faith*, tran. Carlyle Witton Davies (New York: the Macmillan Co., 1949), p. 159, quoted by Hopper, *op. cit.*, p.871。
20. W. H. Auden, "The Summons," Part 1, *For the Time Being: A Christian* Oratorio (New York: Random House, 1944), quoted by Hopper, *op. cit.*, p.869.
21. 此大綱（部分）為蔡滋忠先生來電話討論時，筆者錄下的。
22. 為表明這種情況的普遍，且讓我隨意引用現時任何一份基督教的週報任何的一篇文章來說明。寫這段文字的時候是 1988 年 12 月 13 日，同日出版《基督教週報》，第 1264 期之「評論」，盧家駁在「更應委身」一文內說：「在香港的教會圈子中，瀰漫著一片消極的氣氛，叫人感到百般的無奈」；同期另一專欄「牧師手記」中，署名一新君亦這樣說：「另一群信徒也『例牌』地熱心投入事奉，弄到身心靈都筋疲力盡，結果漸漸也失了方向，這是教會另一種隱伏的『危機』」。
23. 參楊牧谷，《得救、成長與事奉——教牧書信淺釋》（台北：校園，1989）。

第五章

四面楚歌話淒涼

三十六章 1 至 32 節，
十一章 18 節至十二章 6 節，
二十三章 9 至 40 節



在第七章之前（亦即是約西亞時期），耶利米仍是個默默無聞的鄉村先知，他的講道雖然切中時弊，但沒有多少人把他當一回事。

第七章的聖殿講道把一切都改變了，他成了全國上下都認識的人——不是備受愛戴的名人，而是人人都想置他於死地的敵人，上至君王、民間領袖、宮廷先知、地方祭司，下至市井小民和他家裡的人；按他們的角度來看，耶利米確是「臭名遠播」的壞人[1]。

研究聖殿講章的時候（本書第四章），我們曾經指出耶利米反對整個聖殿和獻祭的制度，是極其危險，也是需要絕大的勇氣，因為猶大國的宗教與政治是分不開來的，耶和華若要說話，王認為他必然知道，他是代表神來管理眾民的（因此先知書常以「牧人」來代表執政者，參十21，二十三1-4），就是神要對神職人員說話，王也有宮廷先知啊，甚麼時候輪到名不見經傳的耶利米說話了。因此耶利米講完了聖殿講章之後，「祭司、先知與眾民都來抓住他，說你必要死」，他們的理由是什麼呢？「你為何託耶和華的名說預言？」

再說，當時的流行宗教已成了「眾民」認同的價值指標，反對眾人的價值指標，無疑就是反對眾人，膽敢質疑全國上下的價值系統的，無疑就是要使自己成為全國的敵人；耶利米不可能不知道聖殿講章的含義與後果；他知道了，仍然要說，結果就如他預測的一樣——全國上下都與他為敵，對他來說，是比「北方的敵人」更具威脅性的敵人了！

前面也說過，耶利米書不是按事件的先後次序來編排的；

而我們一直努力的，都是想按耶利米的生平來了解他說的話（雖然有時二者的關係不是那麼容易界定），因此我們分開三方面來解釋聖殿講章給耶利米帶來的後果：

I 王的通緝（三十六章 1-32 節）

II 先知的反對（二十六章8、9節；另參二十三章9-40節）

III父家的出賣（十一章 18 - 十二章 6 節）

有些後果是即時發生的，如王的通緝；有些則是間接引致，如父家的出賣。其間的背景會在下面交代。

I 王的通緝（三十六章 1-32 節）

由聖殿講道到被王通緝，中間發生了許多具決定性的事件。

第一件是直接又可以想像的，就是聽眾的嘩然（耶二十六），在場聽眾中包括了在聖殿的「祭司、先知，與眾民」（二十六 8），他們抓著耶利米，群情洶湧的要定他死罪。這件事情一定鬧得很大，連「猶大的首領」也從王宮來到聖殿，主審這案件。猶大的首領既非如和合本暗示的領袖，也非如欽定本或修訂本所指的「王子」或「諸侯」（princes），而是在王宮供職的官員，第三十六章還把他們部分的名字記錄下來。

按和合本在第二十六章的記載，第8節說眾民是原告，但第16節又說眾民為耶利米辯護，說「這人是不該死的」，有點含糊不清。原因是和合本的翻譯跟欽定本一樣，沒有分清楚兩處的群眾原為不同的，修訂本則指出第 8 和 9 節的民眾是原聚集於聖殿的，不是全耶路撒冷的人。後來事件鬧大了，驚動了

官府，於是城中其餘的民眾就都趕到聖殿來聽審。可以說原聚於聖殿的眾民是原告，後來趕來聽審的是陪審團及旁聽者。

二十六章 4-7 節是聖殿講章的撮述本，它的較長版本是在七章 3-15 節。撮述本很可能也是審訊過程中「眾民」聽到的版本，他們並不認為耶利米發預言攻擊自己的國家是錯的，因為昔日彌迦亦曾這樣預言耶和華的審判，猶大王希西家敬畏神，求神饒恕，「耶和華就後悔，不把災禍降與他們」（二十六 16-19），意思是說，我們若定意治死耶利米，儘管他預言的審判不會臨到，流義人的血的罪（二十六 15），也必歸到我們身上，那時就算是「自害己命」（二十六 19）。

當時首領雖是這樣判決，祭司、先知與作為原告的眾民一定不服判決，堅決要求把耶利米交給他們。幸虧當時有一個名叫亞希甘的高官在場，他「保護耶利米，不交在百姓的手中治死他」（二十六 24）。亞希甘和他的父親沙番，在約西亞王朝原是聖殿改革的要員，現在亞希甘仍在王宮服侍約雅敬（王下二十二 12、14）；後來耶路撒冷被巴比倫王攻陷了，他們就立了亞希甘的兒子基大利作耶路撒冷的省長（王下二十五 22），他們代代都是重要的人物，若沒有這樣有力的官員在場，耶利米可能就命不保矣。

第二件大事與聖殿講章有密切的關係。不曉得為什麼原因，自聖殿講章之後，耶利米不准進入聖殿（猜想的原因：反對耶利米的祭司和先知可能對聖殿有管理權，因此不准耶利米進入；此外，也可能因為耶利米染上宗教上的不潔——不管是真正的或指控的——因此不准進入聖殿），耶利米就命巴錄把

要說的話記在書卷上，代表他在聖殿向民誦讀（三十六1-8），這件事在當時是絕非尋常的。

耶利米為什麼要把他要說的話記在書卷上？最簡單的理由莫如耶和華吩咐他如此做（三十六2），而環境上也有這樣的需要，因為耶利米不能進入聖殿講道（三十六5）；除此之外，可能還有政治上和個人上的理由。

耶利米第一次錄書於卷，是在約雅敬第四年（即公元前六〇五年，聖殿講道後四年），聖殿講道後的反應是如此兇惡，而他預言的審判又日見迫近。在公元前六〇五年春，尼布甲尼撒大敗埃及和亞述遺民於迦基米施（四十六2-12）；同年七月，巴比倫王尼布普拉撒駕崩，尼布甲尼撒登基為王，成了近東的霸主。在此之前，猶大一直依附埃及偷安，不知局勢有變，耶利米努力要猶大國上下認識新的形勢，因為「北方的王」是誰，已經清楚到不能再清楚了，他一直提及的刑罰是一日比一日更接近，但猶大國上下仍然迷醉於皇室神學的應許，和假先知的假平安[2]，還禁止耶利米在聖殿講道，眼見國家就要破亡，耶利米只好命巴錄把他的話寫在書卷上，讀於聖殿中了。

關乎個人的理由是荷拉得提出，也是頗合情理的[3]。前面我們說過（本書第一章），耶利米是以摩西作他的榜樣，而他開始作先知時，剛是申命記被重新發現，無形中猶大國就是重新發現摩西的傳統了。摩西與神立約，及要民守約，成了當時猶大國聖殿改革的重要精神，也是耶利米信息的主要課題之一。荷拉得說，「只要先知自己仍然活著，只要社會仍然可以延續下去，群眾仍然可以聽到和記得他的信息，那麼就沒有問題了；因此耶利米用口傳他的聖諭。但假如耶利米的生命是遭受威脅呢？而耶利米又沒有兒子可以繼續他的工作（參十六2）？他清楚知道國家將要淪亡，社會就要解體，那又怎麼辦呢？他就要把話語記於書卷了」[4]。

換句話說，耶利米命巴錄記於書卷這行動，除了是出於神命和環境的需要外，也是耶利米立意要跟隨摩西的腳步，在一個「硬著頸項」的世代履行他作先知的精神表現了。

耶利米在三十六章詳細記載他兩次記聖言於書卷的事，在聖經中是極為突出的。因為這是舊約唯一詳細記載聖言怎樣成為聖書的過程；它記載的目的，怎樣在神子民中間誦讀，後來給王毀了，先知再口述筆錄一次，並且加上其他材料，而至終成為我們今天的耶利米書。

整個過程是記在三十六章1-25節，文字與意思都相當清楚易明，只有三處地方需要解釋一下。

第2節的「書卷」（*mᵉgillat sēper*）是直譯，舊約極少這樣用法，通常都是叫 *mᵉgillāh*，是一種用草的莖部壓平曬乾，然後相連為一張的書寫草紙，不是新約時代以羊皮或牛皮做的皮卷，不然約雅敬就不能用刀（原意指書枱用的小刀）把它割破，扔在火裡燒了。

第5節的「我被拘管」（*ʿāsūr*）不是像三十三章1節及三十九章15節那種拘捕，裡面完全沒有「拘」的意思，只是「被監視」、「被禁止」而已。

第6節「禁食的日子」是眾民聚集到聖殿的日子，因此也是宣讀聖言最好的時刻。從第9節看，這個日子不是早定下來

的節期，而是鑒於時局緊張而臨時召開的。當時需要禁食的原因，肯定不是因為巴比倫的臨近，不然的話也不會這樣對待耶利米和他的書卷了；他們反而常會因著雨季沒有雨而舉行三天禁食[5]。

請留意本段的說法跟聖殿講章是頗不一樣的。聖殿講章的審判語氣是確定的，是「必將你們從我眼前趕出去」，因此還禁止耶利米為猶大禱告（七15-16），本段卻指出一切審判都像「陶匠比喻」（十八5-12）那樣，是可以因悔改而扭轉命運（三十六3、7），奈何在生命與死亡的選擇中，人總是看不見神的心意。

書卷寫好後，耶利米就叫巴錄在聖殿誦讀書卷給民眾聽。本章有兩個日子是不能按中或英文表面的意思來解，而是要按猶大人的曆法來讀（特別是不同的王會以他們的登基之日作計算的基礎）。筆錄書卷之時為約雅敬第四年，約雅敬第四年是以公元前六〇五年九月為終；而誦卷於聖殿為約雅敬第五年九月（三十六9），第五年九月是由公元前六〇五年十二月四日開始[6]，故此兩個日期並不像中英文譯本表面看來相隔那麼遠，實際時間可能只有幾個月。大概足夠記錄一本書的時間。

無論如何，三十六章告訴我們第一次筆錄的書卷共有三次公開誦讀：第一次是在「耶和華殿的新門口」，文士基瑪利雅的屋內唸（三十六10），眾民沒有什麼反應，反而是當時的官員十分重視。昔日曾救耶利米脫離聖殿暴民之手的米該亞聽見了，就立刻返回王宮向他的同僚報告；請注意，米該亞不是打小報告，而是相信書內所說的話是來自耶和華，知道事態嚴

重，因此與其他官員如第萊雅、以利拿單、基瑪利雅等商量，認為他們也要聽書內的話。於是禮賢下士地請巴錄到他們那裡唸一遍（對巴錄說：「請你坐下」第15節），是為第二次。

他們聽過後，「就害怕，面面相覷」（三十六16），就問巴錄此書的由來，巴錄回答說：「他（耶利米）用口向我說這一切話，我就用筆墨寫在書上」（三十六18）。

學者大多相信本章有關耶利米口傳巴錄筆錄的事蹟為真實可靠，但對第18節就不夠嚴肅地面對。巴錄不是聽了耶利米口述大意，然後以他申命記學派的觀點來重組改寫，第18節指出巴錄是非常忠心地記錄，相信第二次再錄也是這樣。有時學者為使申命記學派的理論更顯完滿，常以低調處理巴錄忠實記錄的功能；從當時眾首領問巴錄的問題（「請你告訴我們，你怎樣從他口中寫這一切話呢？」第17節），也可以看出他們相信巴錄是有聞必錄，而不是按己意改寫。

這樣說法並不否定現今之耶利米書是有申命記學派的影跡，只叫我們要重視兩方面的證據，不因重視此而忽視彼。

眾首領聽完後，知道巴錄與耶利米都會因此書而招禍，所以就勸他們「去藏起來，不可叫人知道你們在那裡」（三十六19）；然後才進到王前，告之書卷的事。

這樣的安排明顯地是指出眾首領處事的智慧。一方面他們知道耶利米和巴錄的危險，另一方面更知國家所處的危險，而約雅敬是唯一能改變的人，他卻陷於完全目瞎心盲的景況。這就是第三次在王面前誦讀的情況。

耶利米書記載在王面前誦讀的經過是十分有意思的。第

一，作者是有意以約西亞得律法書時的反應，和約雅敬得書卷的反應作比較：約西亞聽見律法書上的話，「便撕裂衣服」(王下二十二11)，約雅敬及他的臣僕聽見書上的話，「都不懼怕，也不撕裂衣服」(三十六24)；約西亞聽見律法書，就吩咐沙番「以這書上的話求問耶和華」(王下二十二13)；約雅敬聽了耶利米的書卷，卻要毀滅這書卷；約西亞得律法書的結果是推行聖殿改革，約雅敬得書卷的結果是要尋索書卷作者和筆錄者的命。二者強烈的對比不可能是偶然的。

再者，約雅敬滅卷的過程也寫得十分細緻。王是在他的冬宮聽書，他坐在火盆旁取暖，他的臣宰猶底「唸了三四篇，王就用文士的刀將書卷割破，扔在火盆中，直到全卷在火中燒盡了」(三十六23)，是那樣有計劃，那樣定意，也是那樣冷靜的要毀滅全書。他大概是想，書既毀了，耶利米的話就不存在，威脅危險也消失了。但刀與火又豈能消滅耶和華的話呢？耶利米再命巴錄寫第二次，還加上其他的話(三十六27-32)[7]。

他真是冷靜地聽書嗎？不，他外表冷靜，但內心怒不可遏，書一唸完，他立刻下令耶拉蔑、西萊雅，和示利米雅去捉拿巴錄和耶利米，他真正的面目顯現了。

記載同一事件的第二十六章告訴我們，昔日曾有個叫烏利亞的曾照耶利米的話發預言攻擊約雅敬，王聽見了就想治死他，烏利亞逃到埃及，約雅敬派出殺手把烏利亞綁架回國，用刀殺死他(二十六22-23)，現在耶利米又遭同樣的命運。耶利米比烏利亞的處境更危險，因為當時整個擁有實權的宗教界人士（祭司與先知）都反對耶利米，他可以逃去什麼地方呢？但

聖經告訴我們「耶和華卻將他們（耶利米和巴錄）隱藏」(三十六26)，多麼像神把以利亞隱藏起來，不給亞哈追殺啊（王下十七2-4）。

II 先知的反對（二十六章8、9，二十三章9-40節）

到現在為止，我們說過反對耶利米的人包括君王（約雅敬和後來的西底家）、部分的王室官員、大部分的民眾、差不多全部的祭司，現在要說一下耶利米與先知的關係了。

聖殿講章之後，先知與祭司和民眾站在同一陣線，要治死耶利米。祭司要對付耶利米我們可以理解，因為耶利米預言聖殿被毀，又宣告獻祭無效，那是直接威脅他們的飯碗的。民眾反對耶利米也不難明白，因為耶利米不單斥責他們行淫背道，還把他們與耶和華唯一的聯繫——獻祭與敬拜——都截斷了。但為什麼先知也反對耶利米？他們不是同行嗎？不是同為律法書的監護人嗎？難道真是如俗語所說的，「同行如敵國」？

問題遠比俗語所說的深刻多了，讓我們先解釋二十三章9-40節這一段經文，再指出耶利米與先知之間的衝突，好明白先知為什麼那樣痛恨耶利米，非要置他於死地不可。

本段是耶利米論先知最詳細的一段，而且內容正確可靠，沒經過申命記學派的刪改[8]，都是出於耶利米的口。它一共由五個單元合成：

1. 先知與全地一同敗壞（第9-12節）
2. 耶城先知的道德生活（第13-15節）

3. 假先知的特性 （第 16-22 節）

4. 真假先知的信息 （第 23-32 節）

5. 耶和華對假先知的宣判 （第 33-40 節）

舊約很少先知像耶利米用那麼長的篇幅來討論假先知的特性與遺害，本段加上第二十八章就可以成為一本專題小冊，為什麼會如此呢？

原來自約西亞推行聖殿改革以來，不單各地獻祭邱壇被拆掉，祭司被遷入耶路撒冷工作，當時很多先知都是依附地方邱壇來工作的，因此他們也一併被遷到耶路撒冷來了。可以想像嗎？耶路撒冷一下子多了那麼多「神職人員」，他們本來就良莠不齊，現在僧多粥少，就更要各出奇謀來「爭取客戶」了。

這說法太刻薄嗎？還不及耶利米呢。讓我們先看耶利米的反應（耶二十三）：

9 論到那些先知，
我心在我裡面憂傷，
我骨頭都發顫；
因耶和華和祂的聖言，
我像醉酒的人，
像被酒所勝的人。
10 地滿了行淫的人！
因妄自賭咒，地就悲哀；
曠野的草場都枯乾了。
他們所行的道乃是惡的；
他們的勇力使得不正。

11 連先知帶祭司都是褻瀆的，
就是在我殿中我也看見他們的惡。
這是耶和華說的。
12 因此，他們的道路必像黑暗中的滑地，
他們必被追趕，在這路中仆倒；
因為當追討之年，我必使災禍臨到他們。
這是耶和華說的。

耶利米因著假先知的言行，心裡極感痛苦。耶和華的聖言不是有功效的嗎？為什麼全地滿了淫行？先知們不是聖言的受託者嗎？看哪，連他們也跟全地一樣敗壞。耶利米一連用了兩次「雙關語」來表達他的迷亂和痛苦：

第10節「因妄自賭咒，地就悲哀」，和合本又一次與欽定本的譯法相近而意思含糊，希伯來文在第 10 節上半是相當難明，要點是「賭咒」一詞，原文只要稍為改動，便意義不同了，*'alah* 是「咒詛」，讀成 *'elleh* 便變作「他們」，近代譯本兩種讀法都有。但原文不可能把兩個意思都包括進去，而變成「因妄自賭咒」，我們頂多是譯一個而暗指另一個，很可能這也是耶利米的心意。再說上文下理並沒有暗示是有人賭咒的，因此直譯作「咒詛」似乎較合理。這樣一來，耶利米是暗示：看似來自大自然的「咒詛」，罪不在大地，而是在「他們」[9]。

第二個語帶雙關的地方是「褻瀆」與「殿中」或應作「聖殿」，這裡不是原文用字，是音近意反的雙關，而是意義強烈的雙反，用英文最能表達。「褻瀆」是profane，來自拉丁文的fane，即「聖殿」，而 pro 則是「之前」，profane 就是「在聖

殿之前」的不當行為。他們在聖殿之前作什麼呢？就是作惡，就如耶穌時代人在聖殿前擺兑換銀錢的小販一樣（太二十一12-17）。歷來神職人員都有一個相同的試探，因長久在神家工作，神家應有的莊嚴不再存於他們的心胸內，就會在神家中幹出醜惡的事來。香港教牧界鬧出的色情事件，根據筆者所知和報紙的報導，很多是在教會裡面進行的，耶和華說：「我也看見他們的惡」（二十三11）。

「他們的勇力使得不正」（二十三10），譯文容易誤導，以為先知參加武術比賽用錯招數了。近代譯本（如新英文譯本）作「他們誤用權力」，是既乾脆又達意。耶利米不是以衛道之士來責備墮落的先知，因本章一貫的責備均與假先知傳的道有關，本節亦當以此解之，意思就是因著他們錯謬的教導，猶大人及猶大全國都因而墮落了。他們這樣做的結果，就是落在屬靈的黑暗中，且被追趕而跌倒（二十三12）。

第二段（二十三13-15）是直接攻擊假先知的邪惡生活。首先耶利米指出北國以色列怎樣因拜巴力而亡國，現今南國猶大的先知所做的，比北國的尤甚，除了拜巴力之外，他們：1. 行姦淫，可能是指在巴力邱壇上作的，和私生活的放蕩（見第14節）；2. 作事虛妄，新英文譯本是作「假冒為善」，用現代人的說法，可能就是笑裡藏刀。當著人的面前是盡在插科打諢，心底裡卻轉著千百個壞念頭。一言以蔽之，就是對先知之職全無敬意誠意。修訂本作「行在謊言中」，謊言（lie）可能是暗指巴力；3.堅固惡人的手，這是最瀆職的了，先知之責原要勸惡人回轉，但因自己行惡，反倒轉過來去幫助惡人行更大的惡

事，以致「無人回頭離開他的惡」。

所多瑪、蛾摩拉，是舊約的公式詞，泛指淫邪招罪的生活模式，耶和華說假先知的生活，就像所多瑪一樣，結果連耶路撒冷的人都像蛾摩拉了。神要怎樣刑罰他們呢？「我必將茵陳給他們吃，又將苦膽水給他們喝」，二者都是極苦之物，代表痛苦至極的審判。叫耶利米心痛的是先知禍延及民，「因為褻瀆之事出於耶路撒冷的先知，流行遍地」（二十三15）。

第三個聖諭是指出偽先知的特性（二十三16-22），這是自有先知以來分析假先知最深入的一段。第16節一開頭便指出三個特點：1. 給人假希望，和合本譯成以「虛空」教訓你們，比較模糊，新英文聖經、修訂本、呂振中譯本，均作「假希望」；2. 不傳神的話；3. 只傳自己的遠象。

奇妙的是，這樣的「先知」竟也有這樣的跟隨者，而且他們還配合得天衣無縫呢。第17節說到三種配合：藐視神道的先知與藐視神的跟隨者；好聽平安信息的聽眾與愛傳平安信息的先知；頑梗的先知與頑梗的跟隨者。我們實在分不清孰因孰果，但假先知的責任逃不了。第19-20節是神定意審判他們，而這個審判是耶和華「暴烈的旋風」，耶和華的憤怒好像不能用普通文字來表達，祂便用了這種加強語氣的方法來說：旋風的破壞力足叫活在古代城鎮的人聞風喪膽，耶利米指出它不只是旋風，是「暴烈的旋風」，且是耶和華暴烈的旋風——跟假先知傳的假平安成一強烈對比！

為什麼這些先知會變成假先知，害己害人？第18和21節指出原因：

18 **有誰站在耶和華的會中，**
得以聽見並會悟祂的話呢？
有誰留心聽祂的話呢？
21 **我沒有打發那些先知，**
他們竟自奔跑；
我沒有對他們說話，
他們竟自預言。

第18節「耶和華的會」在舊約是頗常見的，希伯來文是*sôḏ*，英譯常是作「耶和華的會議」(Council of the Lord)，現代話的「內務會議」是頗近原意的；意思是神在介入人類歷史之前，天上好像是開了一個內務會議，商量要怎樣行才算妥當。列王紀上二十二章米該雅便說天上萬軍聚集在耶和華的寶座前，商量怎樣刑罰亞哈王和他的假先知（王上二十二19-23）；約伯受試煉之前，天上也有這個會議（伯一、二）；以賽亞蒙召看來也是這個會議的結果（賽四十1-11）。但看哪，負責執行議決的先知竟是屢屢缺席的，他們從不在會議中，因此不知議案是什麼，卻在人的面前「竟自奔跑」、「竟自預言」，他們不明白神的議案就去自作主張，亂搞一番，這就是假先知了。

「得以聽見並會悟祂的話」（二十三18b），神的話不單要聽，也要「會悟」，英譯作perceive，中文的「洞察」或「洞悉」會較近原意。原文直譯就是「看見」。以前我們說過（第一章），神的道不只是言語，本來是事件（event）；聽見神的道而只形成一種概念、一種思想，那是不夠洞察力的記號；聽見神的道而看見神道所指示的事件，以致能像第一身的參與該事件，不像言語那樣的「聽報告」，那就是洞察的意思——這正是神要求於真先知的標準，夠不上這標準的，就算是假先知了，這是為什麼在本段結尾第22節還要加上一句：

他們若是站在我的會中，
就必使我的百姓聽我的話，
又使他們回頭離開惡道
和他們所行的惡。

什麼是假先知？不是因為他發的預言不能應驗，耶利米也有不能應驗的預言[10]，假先知之所以是假先知，因為他們沒有異象、沒有使命、沒有信息，也沒有親近神，因此他們不會勸告人離罪悔改（22b），只會傳遞安定繁榮的假希望（二十三17）。香港教會難道學不到功課嗎？台灣的傳道人難道不知警惕嗎？

第四個聖諭是進一步討論真假先知的信息（二十三23-32）。耶利米再從信息來區分真假先知的分別：第一是神的本性及啟示有關：祂是近的，也是遠的（23-24）；第二是關於神道內蘊的力量：作夢的話與審判的話（25-29）；第三是道的來源：領受的與偷竊的（30-32）。

23 **耶和華說：**
「我豈為近處的神呢？
不也為遠處的神麼？」
24 **耶和華說：**

「人豈能在隱密處藏身，
使我看不見他呢？」
耶和華說：
「我豈不充滿天地麼？……」

這兩節的意思是，我豈是地方的土地神，不也是宇宙的神麼？假先知豈能逃避我，像他們逃避地方的偶像？我是充滿天地的，你往什麼地方藏身，叫我看不見你呢？用神學術語來說，神就是遍在的，也是超越的，人沒有一個時候不是活在祂的光中，因此假先知必受罰（參摩九 1-4；詩一三九 7-12）。

跟著先知說到神的道與假先知的夢的分別。假先知說「我作了夢！我作了夢！」（二十三 25），他們這樣心存虛妄，目的是「想要使我的百姓忘記我的名，正如他們列祖因巴力忘記我的名一樣」（二十三 27）。

原來傳神的道，人就必記得耶和華的名，傳自己的夢的，就只叫人記得他的名，這是假先知貪圖虛名的必然結果，因此耶和華提出最不客氣的警告：

28 得夢的先知可以述說那夢；
得我話的人可以誠實講說我的話。
糠粃怎能與麥子比較呢？
這是耶和華說的。

作夢的人只能聽到夢話，得到神的話的人，卻經歷巨大的改變與能力，因此糠粃怎能與麥子比較呢？我的話「豈不像火，又像能打碎磐石的大錘麼？」（二十三 29）它是大錘，必擊碎假先知的夢國；它也是大火，必焚盡一切糠粃，這不是歷代信徒的經歷嗎？

耶利米不是反對異夢，他反對的，是沒有神道成份的異夢，它們通常都是吸引人的，因為它們非常現實，非常具適切性。社會動亂的時候，還有什麼比平安信息更受歡迎？還有什麼比安定繁榮的應許更有吸引力，這是社會的議程（social agenda），是世界給教會的訂單，這時必有所謂「時代先知」的興起，大量製造社會需求的夢想、群眾要求的應許，他們說：「教會唯一的議程就是社會的議程，教會不應有自己的議程」[11]。他們的動機不一定是壞的，可能是出自熾熱要服務人群的心，但沒有神道成份的異夢，頂多也是人的遠象，不是神僕應有的異象，怪不得第 30-32 節的說話是那樣一針見血了：

30 耶和華說：
「那些先知各從鄰舍偷竊我的言語，
因此我必與他們反對。」
31 耶和華說：
「那些先知用舌頭，說是耶和華說的；
我必與他們反對。」
32 耶和華說：
那些以幻夢為預言，
又述說這夢，
以謊言和矜誇使我百姓走錯了路的，
我必與他們反對。
我沒有打發他們，

也沒有吩咐他們。
他們與這百姓毫無益處。
這是耶和華說的。」

本段每一節都用「耶和華說」作開始，但假先知也用這句話作記號。原來「耶和華說的」，或作「這是耶和華的話」，是先知書的公式詞，表示傳的都是沒經人意刪改的神的話，假先知以為用上這句術語就能冒充正貨，耶利米卻力指其非：「我沒有打發他們，也沒有吩咐他們」，他們是擅作主張了。他們沒有被差遣，也沒有領受我的話，卻假託我的名來迷惑眾人，因此「我必與他們反對」（二十三31）。

那麼他們的話是從什麼地方而來的呢？原來他們「各從鄰舍偷竊我的言語」，這是一句充滿苦澀味的諷喻，假先知不肯站在神的會中，不肯直接領受神的話，卻喜歡轉述別人論到耶和華的話，以訛傳訛。

最後一段十分巧妙，就是宣告假先知的刑罰（二十三33-40）。

33 無論是百姓，是先知，是祭司，
問你說：「耶和華有什麼默示呢？」
你就對他們說：「甚麼默示啊！
耶和華說：我要撇棄你們。」
34 無論是先知，是祭司，是百姓，
說：「耶和華的默示」，
我必刑罰那人和他的家。
35 你們各人要對鄰舍，

各人要對弟兄如此說：
「耶和華回答什麼？」
「耶和華說了什麼呢？」
36「耶和華的默示」你們不可再提，
各人所說的話必作自己的重擔，
因為你們謬用永生神、萬軍之耶和華—
我們神的言語。

這裡一直出現的「默示」，原文是*massā'*，即重擔，這句話可能在當時已成了一句口頭禪，布賴特在這一節譯得最生動傳神：

假如這些百姓——或是先知，或是祭司問你說：「耶和華有什麼*massā'*（即說話）」，你就對他們說：「你就是*massā'*（即重擔），我要撇棄你們。」[12]

無可懷疑，耶利米又是用雙關語了。為什麼要這樣說呢？

原來耶利米傳的道就像保羅的一樣，又沉重又厲害，人就譏諷他的道是個重擔。他們是以捉狹的口氣問耶利米：「又有什麼重擔要傳呀？」神就教耶利米這樣回答：「你們正是耶和華的亶擔，看哪，祂要把你卸下了，撇棄了，還不知道嗎？」他們當耶和華的話是重擔，耶和華也當他們是祂的重擔，因此要撇棄他們[13]，就像以賽亞昔日對巴比倫、摩押，和大馬士革的預言一樣（賽十三1，十五1，十七1）。

這就是耶利米對假先知的無情批判，先知參與祭司和民眾的行列要置他於死地，根本就是頂自然的反應，耶利米也不會料想不到的。事實上，略略讀過耶利米書一遍的人，不可能不

受感於本書極濃烈的愛與恨兩種感情；他愛的是自己的國家、自己的人民；他恨的是誰呢？是歷代的昏君嗎？很可能；是要滅他家國的巴比倫嗎？不可能，因為他們只是神的刑杖；他最痛恨的，就是誤國誤民的假先知，他們傳的信息是叫人民不能聽見耶和華的真道，不能回轉歸神的主要障礙。

他們自己生活不檢，自然不會領會神審判的嚴厲，口中又常掛著「這是耶和華的道」，以致祭司和眾民都以為神的道是稀鬆平常的，人人不費吹灰之力就可以得到，結果神的殿充滿罪惡，神的子民瘋狂地追尋人的異夢，神看著原屬自己的殿和自己的子民就覺厭煩，認為是不能再擔當的重擔，因此要把它拋棄。

耶利米指出，要得神的道，必須花工夫站在耶和華的會中，用心聆聽，盡力洞察才可以。不花工夫在神的道，又想傳講神的話，結果只會「謬用」神的話，修訂本譯作「歪曲」神的話，是十分準確的，這也是我們這一代傳道人的危險啊。

III 父家的出賣（十一章18節 - 十二章6節）

每天早上，耶利米離開家門出外工作，他面對的是一群滿懷敵意的群眾，從君王，到祭司、先知，與平民都要置他於死地；每日工作完畢，回到家裡，那知耶和華說：「連你弟兄和你父家都用奸詐待你」（十二6）。我們用「四面楚歌話淒涼」來形容耶利米的處境，正是這原因了。

本段原包括耶利米書第一篇的哀歌（自白書），但本章餘下的篇幅不足以處理這樣重要的一個問題，我們會單討論經文

本身的含義，下一章才一併處理哀歌的文體和意義。

18 耶和華指示我，我就知道；
祢將他們所行的給我指明。
19 我卻像柔順的羊羔
被牽到宰殺之地；
我並不知道他們設計謀害我，
說：我們把樹連果子都滅了吧！
將他從活人之地剪除，
使他的名不再被記念。
20 按公義判斷、
察驗人肺腑心腸的萬軍之耶和華啊，
我卻要見祢在他們身上報仇，
因我將我的案件向祢稟明了。
21 所以，耶和華論到尋索你命的亞拿突人如此說：
「他們說：你不要奉耶和華的名說預言，
免得你死在我們手中。
22 所以萬軍之耶和華如此說：
看哪，我必刑罰他們；
他們的少年人必被刀劍殺死，
他們的兒女必因饑荒滅亡，
並且沒有餘剩的人留給他們；
因為在追討之年，
我必使災禍臨到亞拿突人。」

本段有幾處地方讀起來好像是意義不大銜接的。最明顯的

是下一段十二章 1-6 節論父家出賣耶利米，很多學者都認為它與十一章 18-23 節原屬同一篇，且應放在這一段之後，接合起來。第二個意見是十二章6節跟上文不接合，而十一章18節又好像話說到一半就給截斷了，他們建議把十二章6節放在十一章18與19節之間，就十分理想了[14]。第三個地方是十二章3節應放在十一章20節a與十一章20節b之間。這些意見可能都是有建設性的；但我們不要忘記一件基本的事，舊約先知並不像近代人那樣的有邏輯，他們並不是安坐書房，為每一句話仔細推敲，然後才邏輯地把它們表達出來；如上說的，他們基本上是個傳道者，不是作家，為他們作筆錄的文士是按他們「口中的話」一句句的記下來，他或許會加上某程度的文字修飾，卻不會把先知的話重組，然後才寫下，這是為什麼先知書（不僅只耶利米書）以至智慧文學常有不連貫的情況出現。除非遇有明顯誤置的情況出現而又沒有意義的，我們還是少改動為宜，乃要盡所能地就現有的經文去解釋；這樣一來，我們起碼知道原作者或記錄者想表達的是什麼。

值得一提的是，希伯來文聖經是把十二章 1-6 節緊接在十一章 18-23 節之後而成一段，不像近代譯本分成兩章，而十二章6節則是指出整個陷害耶利米皆是出於他父家之手。當然，從分析的角度來看，它們是可分作兩小段來處理的。

本段說耶利米為他家鄉亞拿突城的人出賣，有不少人認為耶利米協助約西亞推行聖殿改革，把各地的祭司與邱壇取消，集中在耶路撒冷；亞拿突城是個祭司眾多的地方，按這理論說，耶利米的父親及親戚不少都是祭司，約西亞的改革叫各地

祭司失去穩定的生活，他們氣憤之餘，就遷怒於耶利米了。

我們若想一下約西亞推行聖殿改革的時候，耶利米還是個年輕又鮮為人知的先知（當時先知還是相當多的），就知道這理論的可能性十分低了。再說，耶利米書完全沒有跡象顯出耶利米是曾經大力推行約西亞的聖殿改革的，他就算曾經這樣做，以一個鄉村年輕先知來說，約西亞在那時不可能認識他，更不會下王命來給他任何的幫助，鄉間父老為什麼要遷怒耶利米呢？

這樣說來，受父家出賣的耶利米一定不會是約西亞時期的了；應是在他作了先知一段時間，他反對當時祭司與先知的事亦廣為人知，甚至是成了一個真實的威脅，才構成要置他於死地的充分動機。這樣說來，把十一章18節至十二6節發生的事放於聖殿講道之後，似乎是最合理的了。

我們知道聖殿講道之後，祭司們想處死耶利米而不得逞，因此本段的陰謀很可能就是來自他們。但耶利米是身在耶路撒冷，亞拿突的鄉親怎可能伸手加害？我們知道約西亞的改革曾把耶城之外的祭司加以甄別，有些因崇邪而被殺，或貶徙，有些則免除聖職，貶為庶民，合格的則遷到耶路撒冷的聖殿繼續工作，無論際遇如何，可以想像的是他們之間仍然會維持著聯繫。耶利米在聖殿講道之後引起祭司與先知的憤怒，便足以叫他們聯絡耶路撒冷的人來整治他了。

現在讓我們看看七章 18-23 節這一段。先澄清經文一些問題。

第 18 節解經家認為與下一節的意義不銜接，因為第 18 節

說神把人謀害耶利米的消息告訴他，第19節便說：「我卻像柔順的羊羔，被牽到宰殺之地……」。其實第19節可以看是耶利米聽到消息後的反應，他覺得自己像隻羊一樣，身陷險境而不自知。這裡譯作「柔順」一詞，其實含有「天真無知的」(布賴特即作如此譯法)，及「信任」等意，(耶路撒冷聖經的翻譯)，意思就是耶利米一直是天真地信任他的鄉親和父家，直到神把他們的陰謀向他揭露，他就感到自己像隻羊一樣遭陷害了。這是不必重編而可以顯出意義的方法之一。

第19節「把樹連果子都滅了吧」，有些學者認為「果子」一詞應讀作樹的「汁液」[15]；但其字根 *ehs* 原是泛指食物（創四十七12；賽六十五25；伯二十八5；箴二十七27），而這一節既有絕其糧復絕其子孫，故還是和合本譯作「果子」來得適合。

第20節是先知求神為他報仇，很多人都不能接受耶利米這種祈禱，他們大多數是按新約亮光來倒讀入舊約，認為耶利米應該饒恕仇敵。我們且不論這種用新約標準放在舊約來衡量是否適當的問題，第22-23節明顯說出耶和華應允耶利米的祈求，報復他的仇敵——「我必使災禍臨到亞拿突人」。為什麼耶和華要這樣做？

第21節說出耶和華要為先知報仇的理由，原來亞拿突人的目的是要消滅耶利米的聲音：「你不要奉耶和華的名說預言，免得你死在我們手中。」耶利米不聽從，他們就橫施毒手了。我們不知道亞拿突人不悅耶利米什麼預言，想來不出下列幾種之一，甚至是全部：1. 對聖殿和獻祭制度的攻擊，直接影響他們的生計（七3-15）；2. 太直接揭露先知祭司的敗壞生活（二十三9-40）；3. 說巴比倫是神的刑杖，並勸猶大人接受巴比倫之軛，因而構成叛國罪（二十七1-11）；4. 他預言之刀劍與飢荒日漸成為真實。若然的話，神又再一次以其人之道，還治其身；他們既不聽先知的警告，要害其身，絕其糧（十一19），神就讓警告的內容成為真實：「他們的少年人必被刀劍殺死，他們的兒女必因飢荒滅亡」（十一22）。

十二章1-6節是另外一篇自白書。本篇一開頭就問：為什麼惡人亨通，義人受苦？這是舊約常見的問題（例：約伯記、詩篇、哈巴谷書）。但解經家認為耶利米是第一個敢於質詢「善有善報，惡有惡報」這種流行思想的人[16]。第1-4節是耶利米的問題；第5-6節是耶和華的回答：

1 **耶和華啊，我與祢爭辯的時候**
祢顯為義；
但有一件，我還要與祢理論：
惡人的道路為何亨通呢？
大行詭詐的為何得安逸呢？
2 **祢栽培了他們，**
他們也扎了根，
長大，而且結果。
他們的口是與祢相近，
心卻與祢遠離。
3 **耶和華啊，**
祢曉得我，看見我，察驗我

向祢是怎樣的心，
求祢將他們拉出來，好像將宰的羊，
叫他們等候殺戮的日子。
4 這地悲哀，通國的青草枯乾
要到幾時呢？
因其上居民的惡行，
牲畜和飛鳥都滅絕了。
他們曾說：祂看不見我們的結局。
5 耶和華說：你若與步行的人同跑，尚且覺累，
怎能與馬賽跑呢？
你在平安之地，雖然安穩，
在約但河邊的叢林要怎樣行呢？
6 因為連你弟兄和你父家
都用奸詐待你。
他們也在你後邊大聲喊叫。
雖向你說好話，
你也不要信他們。

歷代以來，每一個民族都會用不同的方法與形式問著同一個問題：為什麼義人要受苦，惡人反得亨通。不論是以哲學的形式問，或是藉神話故事來表達，問題本身都是極為哲學的，唯獨聖經一直拒絕用哲學的角度來回答。自舊約到新約，神的回答不出下面的形式：神知道，神介入；因此祂安慰，祂糾正，祂輔導；目的是讓我們闖越一個新的層面來重新審視自己的處境，重新組織自我，好能勝過看來是無法無天的現實。

現在讓我們先看一看經文本身有沒有需要澄清的地方。

最特別的是第2節下半：和合本作「他們的口是與祢相近，心卻與祢遠離」，好像是背道之人口是心非，主動者是背道的人。但差不多所有其他譯本都是把主動者放在神身上：「祢是與他們的口相近，卻是與他們的心遠離」[17]。這種譯法當然是想表達神已經離棄他們，作為一種刑罰，但和合本的改動似乎更有意思：1.神不可能玩口是心非的遊戲，祂若要撇棄一個人，就不可能佯作與他們的口親近，應酬應酬一番，祂是心與口都會撇棄；2.耶利米是拿背道者及陷害他的人和他自己比較，他們與神是口親近，心遠離，但他自己呢，「祢曉得我，看見我，察驗我向祢是怎樣的心……」（十二3），因此他才把自己的案情陳明在神的面前（十二1）。這是一個很好的例子，說明在釋經（或譯經）上，是不應少數服從多數的，西風壓倒東風之風更不可長。

第3節：「耶和華啊，祢曉得我，看見我，察驗我向祢是怎樣的心」，這真是不容易說出的話，他在神面前好像是澄淨通透的，沒有隱藏的。「察驗」一詞，是帶有「經過試驗而知道」的，欽定本與修訂本的翻譯都有這個含義。

第3節下半是求神把仇敵「拉出來」，或可作「拔出來」，但連著下面的「羊」比喻，拉出來也是可以的。拔出來卻表達了用的力道和出其不意。

第4節指出為什麼要如此，因為他們的罪惡已經使地悲哀，草枯乾，連牲畜與飛鳥都滅絕。最後一句「祂看不見我們的結局」，和合本作「他」，不容易顯出這是指真神而言，七

十士譯本索性說「神看不見我們的道路」。這是一種「實用無神論」[18]，神既看不見我們的道路，何妨胡作非為，或更誠實的問：為什麼不胡作非為？到我們發現祂原來根本沒有離開過，就後悔莫及了，這又是多常見的悲慘誤會！

第5節開始是耶和華的回答，其目的是要耶利米預備更大的信心，因為前面有更艱難的道路。

下半節最有問題。和合本作「你在平安之地雖然安穩，在約但河邊的叢林要怎樣行呢？」首先和合本作「雖然安穩」的，在其他譯本剛相反，是作「仍然跌倒」[19]，為什麼會這樣？第二，下一句的「河邊」更少見於其他譯本，是原文沒有的，想是根據約但河邊長滿高大的野草和灌木而加上去，以言兇險，為獅子藏身之處（參耶四十九19；亞十一3）。

整個問題出在 *bōṭēᵃḥ*（跌倒）這個字，不少學者跟隨希石（Hitzig）的意見，把它改成另一個字，而變成「逃跑」，另有些人則認為它是指「不起疑心，感覺安全」[20]，故和合本的「雖然安穩」是根據這意思來譯，其意應不是真的安全，只是自以為安全。但近代學者多認為希石的改動既非必須，亦無其他抄本的支持，現在問題是怎樣解釋*bōṭēᵃḥ*這詞語。凱悅認為這詞跟阿拉伯文之*baṭaḥa*同根同意，均是指跌倒，而修訂本是作這樣的翻譯，故較可取。若然的話，我們可作如下翻譯：

你在平安之地尚且跌倒，
在約但的叢林要怎樣行呢？

第6節若重新標點，意思可能清楚一點。

因為連你弟兄和你父家
都用奸詐待你（或作出賣你）。
他們也在你後邊大聲喊叫，
雖向你說好話，
你也不要信他們。

這是把耶利米的孤立苦況說得最傳神的了。耶利米早知道要剷除他的，是同作神先知的人，他想不到的是，原來這種迫害竟然是來自父家，是自己的弟兄（泛指同胞，不一定是胞兄弟），他怎樣可以明白呢？為什麼他自己的人要把他當作痲瘋病人一樣，非去之而後快？耶利米在這裡陳示了一個十分重要的態度：人生的荒謬是他既不能否定，也不能明白的，因此就走到神的面前求問，且是多次的求問和爭辯（十二1）：你既是公義的，為什麼惡人亨通，義人受苦？

耶利米在十一章18節至十二章6節與神有問有答的對話，不是早持定見，（祢若是公義的，就不會讓這些事情發生了），然後緊閉心門，同一時間又要求祂用足夠的哲學理由來滿足他（「祢還有什麼好說的？祢說！」）。這是一種由迷惑，到不知，到堅持不知的態度，也是人在痛苦中對神常存的態度。耶利米同樣是迷惑和不知，但他沒有把神放在犯人檻內審問他，只像朋友一樣與祂對談，他堅持的不是自己的不知，而是堅持自己可以受教的——這是整個哀歌最重要的神髓，下一章會詳細討論。

IV 現代意義

本章主要討論的，是耶利米獨自對抗當時為數眾多的職業先知，以及由此招至的猛烈反對；對我們來說，它的意義自然是以傳道人為主，特別是面臨社會轉型期傳道人為主；也可分作兩方面：對職業傳道人的提醒，對使命傳道人的勉勵。

A 職業傳道人

在昔日以色列選民與神之間，先知與祭司都是神人之間極具決定性的人物——不是因為他們本身自具如此決定性的力量，而是說在一個作為神權政體的以色列國，和他們的宗教制度之間，他們是一群被信任、被委託去確保二者能協調地運作的人。一方面他們要代表神教導以色列民立約的內容，和勸勉他們按約的標準生活，另一方面他們也要代表以色列人向神求平安（*shalom*）？

在實際的情況下，他們不是只活在這些屬靈的理想內；事實上，先知和祭司本身也是一種制度，尤以祭司為然，有他們既定的責任和工作，以及得供養的途徑；我們懷疑在約西亞改革之後，先知也是被納入同一的系統，耶利米書多次提到他們是有權力的人，就如先知哈拿尼雅一樣，在聖殿（也很可能在王宮）有既定的地位（耶二十八）。

問題就是出在這些在制度下的神職人員，耶利米著力反對的，也是這些在制度下瀆權瀆職的先知和祭司，他們成了禍國殃民的罪魁禍首。

這真是人生面對的兩難：它的解決辦法並不在二者或一的選擇，而是必須時刻警醒與面對責任。

神職人員的權力與福利是需要受到尊重和保障，我們不能像昔日那樣，要他們望天打卦，但當權力與福利達到某一程度的保障後，他們也可以成為吸引「閒雜人」進入聖職的吸引力，於是「宗教行業」就充滿了閒雜人，就如猶大末期的耶路撒冷那樣，到處都是「廟祝」與「江湖術士」。在今天的華人教會又豈能不警醒。

我們常在夏令會與培靈會最後一晚，用「要收的莊稼多，作工的人少」作主題，呼召人獻身事主，這原是正確的，既合乎聖經，也合乎需要。但這個呼召必須有兩方面的配合：教會選派人進入神學院進修的過程要嚴格，神學院的訓練與畢業考試要更嚴格。是的，應該比醫學院訓練醫生更嚴格，這樣訓練出來的人才，才配站在眾人面前代表神去牧養靈魂，這樣的人才自然應受加倍的待遇。教會不應看見有年輕人肯奉獻，就像老婆婆看著乖孫子那樣的神情，神學院更不應為了每年畢業人數的報告，而把神學院看成是自動電梯，多少人進去，必有多少人出來。

我們永遠不要忘記；教會不會因為少一個傳道人而式微，卻會因為多一個職業傳道人而受害匪淺。

怎樣分辨職業傳道人和使命傳道人呢？耶利米是看他們與「耶和華的道」（*dābār* YHWH）的關係。

使命傳道人是花時間參與神的內務會議，藉著長時間浸淫在神的道而參悟神的心意，因此他們有異象、有使命、有信息，也自己經歷過就神之道的人。

職業傳道人剛剛相反，他們不屑花時間讀聖經[21]，因此沒有異象、沒有使命、沒有信息，也沒有經歷過就神之道；但他們卻頂忙碌告訴人他作的夢，他自己的遠象。耶利米的話看來在我們這一代也頂適合。

在可見的將來，華人教會也許不容易學像歐美一些大教會那樣，聘有幾個牧師，各負責專門的工作，使負責講台事奉的有足夠時間預備講章。筆者曾參加外國教會的崇拜多年，其中兩間教會都只聘一個牧師，他們不約而同都告訴會友一週有三個早上是他們預備講章的時間，會友也尊重牧師這個特別時間，決不打擾；因為他們需要每週從講台得到屬靈的餵養，因此兩間教會都在崇拜開始前十五分鐘，就完全坐滿了人，準時到達的只好坐到副堂去，對著一對擴音器做崇拜（還沒有閉路電視轉播呢！）很可能華人教會的會友還未能如此尊重牧師預備講章的時間，仍會無時無刻的電約牧師閒談或飲茶。

但看哪，我們真實的問題並不在制度的不完善，或會友不成熟，而是自己缺乏宣講聖經的熱誠，自己對聖經未能培養起那份投入感與敏感度，自己不認識人到禮拜堂不是要聽時事評論，不是要聽閒話家常，乃是要聽神的話，自己不體察人心真實的需要：「人飢餓非因無餅，乾渴非因無水，乃因不聽耶和華的話」（摩八11）。因此在時間運用的優先次序上，任何瑣碎突發的事情都可以爬過讀聖經、預備講章的頭；我們以為只要在講台上談論時事，就會具有時代感；認為會友不喜歡聽神的話，只喜歡聽怎樣教兒育女，怎樣戀愛約會，怎樣論政參政——這真是個不幸的誤會，會友不喜歡聽聖經，因為傳道人自己不喜歡讀聖經，他從來不懂得「打開」神的話，讓裡面的光發出來。每次講道前讀的經文，與整篇講道完全沒有關係，只像走江湖之人的開場白，然後就大話西遊，講自己的身邊小事，引用時人時語，堆砌毫無真實感的所謂喻道故事；哀哉，我們的講道完全成了報紙副刊的專欄小品、八卦雜誌的內幕秘聞，講的聽的可能都是興高采烈，講完聽完也就什麼都完，完全不留半點痕跡。

「耶和華說：『我的話豈不像火，又像能打碎磐石的大錘麼？』」（耶二十三29），我們要追求得著這樣的道，也要立志傳這樣的道。

要作有使命的傳道人，首先就得從神的話知道自己要走的方向，在這方向之外的小徑要學會拒絕進入，專心地走，總有一天會走到。更直接地說，要學會耶利米那種態度：甘於寂寞，忠於所託。只有具使命感的傳道人，才會造就具使命感的信徒。不甘寂寞，好趁熱鬧的傳道人，也必會造就一班好高騖遠、侃侃而談的基督徒。因此我們也要像保羅一樣的立志，無論得時不得時，務要傳神的道；會友不喜歡聽，可能出自兩個原因：自己講得不好，那就要學習講得好，講得活，一年不成，用五年的功夫來學，不單自己一個人學，也切實求聖靈的幫助，請資深的會友幫助你學，留心神重用的、有講解恩賜的神僕是怎樣讀聖經、講聖經，「把聖經講得準，講得活」絕對是個可成就的目標。

也可能是有些會友立志不喜歡神的話——你願意為著他們而改變自己的召命嗎？為著他們而放棄自己尊貴的召命，淪為

三流的「專欄作家」[22]？

B 使命傳道人

對耶利米來說，使命感不是被人欣賞和接納的條件，而是被排擠，甚至被出賣的原因；不是被外邦人，甚至不僅是被猶大人，而是被父家、被自己的兄弟出賣。我們固然想不到使命感會具有如此反面的結果，耶利米也大表意外（主要見於他的自白書，如：二十7-9）。

我們常以為具有使命感，就有了定向；有了異象，就能聚攏認真的信徒在一起，熱心事奉主。開始的時候可能會如此，到了某一個階段，使命與異象就會叫人感到極大的孤獨，帶我們走到一個四野無人的境地，我們呼喊，得來的只是自己的空谷迴音，我們招呼同伴，回頭一看，卻只見自己投在地上的影子。這時我們也許明白為什麼說信心的道路是一條冒險的道路了。

「信就是所望之事的實底，是未見之事的確據」（來十一1），因此我們指望信心能引領我們去到實底(reality)的核心，能引領我們去到深信不移的確據(certainty)，但多少時候這是信心的目的地，而不是過程；在信心的起點與目的地之間，常是一條漫長曲折、孤單又幽暗的道路，因為信心不是換取實底與確據的廉價籌碼，在起點與目的地之間，信心決不是抵達現實之捷徑，它需要經過試煉，每個人都要用他自己的腳走上看似無神、無王法的道路，有時會到一地步，就像約伯之妻對約伯說的：

你仍然持守你的純正麼？

你棄掉神，死了吧！（伯二9）

因此耶和華勸告耶利米說，弟兄和父家的人：

雖向你說好話，

你也不要信他們。（耶十二6）

自幼長於祭司家的耶利米，怎會想到有一天出賣他的人竟然就是弟兄與父家的人？他一定要放棄少年時代那種安全感，重新整理他的信仰，好讓信仰能承載風雨飄搖中的生命。

以利亞在羅騰樹下求死的一段經文（王上十九1-8），含有非常豐富的象徵意義。他在迦密山試驗先知，大獲全勝，跟著又求雨蒙應允，應該有一個祝捷大會才算配合凱旋的心情呀！那裡曉得等待他的，只是耶洗別的一個毒誓：「我若不使你的性命像那些人的性命一樣，願神明重重的降罰與我。」(王上十九2)

我們指望信心的勝利應得到公眾的承認和擁戴；盼望落空，以利亞是求死，自憐的心叫他哀嘆「我不勝於我的列祖」；而耶利米則與耶和華爭辯（耶十二1），求神把猶大人揪出來，「好像將宰的羊，等候殺戮的日子」(3)。

神對以利亞的「輔導」是為他預備一瓶水與燒好的餅，加上耐心等他睡兩次覺，好恢復他累壞了的體力，然後對他說：「起來吃吧！因為你當走的路甚遠」（王上十九7）；對耶利米則說：「你若與步行的人同跑，尚且覺得累，怎能與馬賽跑呢？你在平安之地仍然絆跌，在約但的叢林又要怎樣行呢？」

(耶十二5，新譯)不錯，連你弟兄和父家都用奸詐待你，這是叫人氣餒的，但你若不能勝過這些，又怎樣面對約雅敬和西底家呢？信心和使命不是獲致即時承認與成功的廉價籌碼，它們是支持我們走更遠的路，面對更兇猛挑戰的力量，有時兇惡的挑戰是來自外面的仇敵，更多時候是來自自己，來自昔日未經重思整理的信仰，來自虛妄的要求，來自需要即時的成功感和被愛戴的天然慾望。多少人開始事奉神的時候是有理想、有目標，走不多久，就被道旁的掌聲吸引過去，留連於小徑，專心炮製更多的掌聲，在一個愈來愈講求推銷與知名度的華人社會，實在沒有比自己更大的仇敵，比道旁的掌聲更容易俘虜一個本來有異象、有使命的傳道人。

「四面楚歌話淒涼」，不錯是可以描述耶利米在這時的外在情況；但最淒涼的是勝不過自己這個仇敵，自己的天然人俘虜了屬靈人，成為人質，只滿足於剎那的安全和溫馨。幸虧耶利米不是這樣，透過不斷與神的摔跤，他終於勝過自己的天然人，盡其一生來忠於所託。

下一章就要探索耶利米與神摔跤的過程。

註

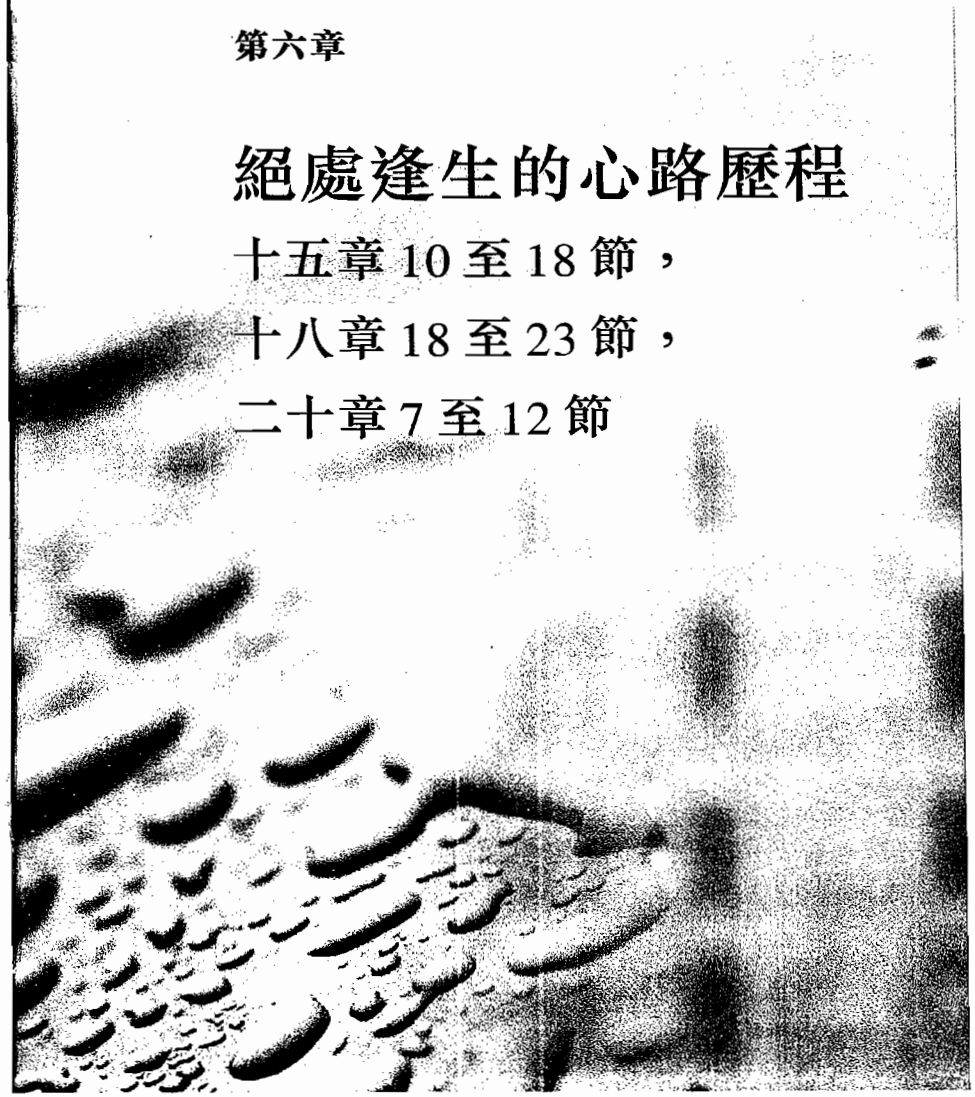
1. 當時也有些文士（如第萊雅）和首領是耶利米的朋友（三十六20-26），而巴錄更是耶利米一生的莫逆（三十二13、16，四十五3）。但除了巴錄外，其餘都是鮮在耶利米身旁。
2. 七十士譯本在記載同一事件的二十六章7-8、11、16節，就稱他們為「假先知」(pseudoprophētai)。
3. Holladay, *op. cit.*, 70ff.
4. *Ibid.*, p.71.
5. Hyatt, *op. cit.*, p.1065.
6. 此計法為Hyatt根據下列作品計出來：R. A. Parker, W. H. Dubberstein, *Babylonian Chronology 626B.C.-A.D.45* [Chicago: University of Chicago Press, 1942], p.25；另參Julian Morgenstern-, "*The New year for Kings*," in Bruno Schindler, ed., *Baster Anniversary Volume* [London: Taylor's Foreign Press, 1936], pp.439-56；See Hyatt, *op. cit.*, p.1065。
7. Hyatt, *ibid.*, p.990；他提出第34-40節一段可能是經後人的編刪。
8. *Cf.* Boadt, *Jeremiah* 1-25, *op. cit.*, pp.183f.
9. 卻未必如Kidner所說，先知浸淫在異性戀和同性戀的畸行。Derek Kidner, *The Message of Jeremiah, op. cit.*, p.93。
10. 最近的就如剛討論過的三十六章27-32節，說約雅敬因焚卷而沒有後裔作猶大王，我們知道他的兒子約雅斤曾作王三個月（王下二十四6-15）。有關耶利米的預言不能應驗，和它的意義，可參Robert Carroll, *When Prophecy Failed: Reaction and Responses to failure in the Old Testament Prophetic Tradition* (London: SCM, 1979), pp.130-150, 173-176, 189-196。
11. 這是筆者親自從香港一教會領袖聽來的話，是一字不易的轉述。這句話當然不是他作的，只是「偷竊」部分二十世紀論教會模式的神學家的話。參Richard Cardinal Cushing, *The Servant Church* (Boston: Daughters of St. Paul), p.6；G. Winter, *The New Creation as Metropolis* (New York: Macmillan, 1963), pp.52, 75; H. Cox, *The Secular City* (New York: Macmillan, 1965), p.134；J. A. T. Robinson, *The New Reformation?* (Philadelphia: Westminster Press, 1965), p.92；R. P. McBrien, *Do We Need the Church?* (New York: harper aad Row, 1969), pp.98-99, 229。
12. John Bright, *Jeremiah, op. cit.*, p.150.

13. Massā，一詞在第33-40節其實是一語三關的，它的字根是nś（提起），作言語用，是指提高聲調，作先知傳遞神道；作及物動詞，是指提起重物，故指重擔，但提起也可以是為卸下，故指撇棄（但本段之撇棄是用另一個不同的字）。*Cf. Bright, Jeremiah, op. cit.*, p.153。
14. 較早期的學者意見，可參H. H. Rowley, "The Text and Interpretation of Jer 11:18-12:6," in *American Journal of Semitic Language and Literatures*, XL II [1925-26], pp.217-27)；較近期的可參Hyatt, *Jeremiah*, in *IB.*, *op. cit.*, p.912；JB即作這樣的重組。
15. Hyatt, *op. cit.*, p.913; *NEB* 亦作如此譯。
16. 例：Hyatt, *ibid.*；另參 Sheldon H. Blank, "The confessions of Jeremiah and the Meaning of Prayer," in *Hebrew Union College Annual*, XXI (1948), pp.331-54。
17. 按原文的文法來說，英譯本似乎比較忠實，但譯經不能只看原文的文法來迻譯，又是明顯的原則，尤其是耶利米書，我們有太多例子說明英譯本翻譯時是頗自由的（尤以*NEB*為然）。值得一提的是呂振中譯本：「他們口裡說，祢很相近，他們心腸裡卻想，祢很遠離」。和合本的譯法沒有太大改動原意，卻與下面一節形成強烈的對比，因此就算是比較可取的了。
18. Hyatt 語，*op. cit.*, p.916。
19. *RSV, NEB* 更誇張，譯作「跌個倒頭葱」；*JB* 則作「還不安全」；呂振中作「匍匐而逃」，全與和合本相反。
20. 如 Bright, *op. cit.*, p.87。
21. 筆者以前工作的一間神學院，偶有基要派基督徒報名入讀，一年級時仍保留靈修讀聖經的習慣，卻給較高年級的同學恥笑，結果要躲起來讀聖經！
22. 香港某個教牧圈子，流行稱「講道」為「講嘢」，路上碰著他，問：「去哪裡呀？」答：「去講嘢」（「嘢」，約等於「東西」）。不曉得是自謙之言，知道自己所講的沒有道，只有「嘢」？抑或是自大之言，不屑講道，只喜歡講嘢？二者或一，其結果都是一樣，他的講論是沒有道，只有「嘢」。十足像香港報刊流行的專欄小品，或如張愛玲所稱之「肚臍文學」，只講自己身邊瑣事的東西；喜歡「講嘢」的傳道人，大概也可稱為「肚臍傳道人」吧，自己欣賞之餘，廣邀同好，一起欣賞自己的肚臍。

第六章

絕處逢生的心路歷程

十五章10至18節，
十八章18至23節，
二十章7至12節



聖經有兩卷書非常仔細地描寫處於劇變之下的人的內心改變，材料豐富得很，足以叫現代作家為他們寫許多傳記、音樂劇和舞台劇了，這兩卷書就是約伯記和耶利米書。二者比較之下，又以耶利米書較受歡迎，因為它有極豐富的歷史背景給我們參考，約伯記卻像其他智慧文學一樣，大多數不知作者為何歡樂為何愁，我們對約伯的生平可以說一無所知的。

兩卷書描寫的主人翁，都是經歷了極大的痛苦，但苦難卻沒有把他們打倒了；經過漫長又曲折的掙扎，他們都藉苦難而提昇到生命更高的層次，從而為人類保留了非常寶貴的記錄。至終說來，它們並不是回答「好人為什麼要受苦」這種哲學的問題，而是為「苦難可以把人帶到什麼地方」作見證——是一個實存的見證，不是哲學的臆測。

記載他們掙扎歷程的，是一種頗特別的文體，叫做哀歌（lament）；它的結構與要傳遞的意義是分不開來的，因此儘管我在別處已經解釋過[1]，這裡簡單交代一下也能方便讀者的。我們試在本章分三方面來討論。

I 哀歌與苦難

II 耶利米的哀歌

III 現代意義

I 哀歌與苦難

作為一個處於急變時期的上帝子民，他立刻面對兩件急需解決的問題：社會轉型期帶來的動亂與痛苦，以及信仰能否為他提供出路。當然，人生的痛苦不僅限於社會動亂才有，就是

在安定的日子，失業、喪失親人，以至結婚、搬遷，都是一種「動亂」，都會為平靜的生命掀起風浪；但在平安的日子，社會賦予我們的保障與供應系統，能在某程度下減弱因動亂而引起的震盪，譬如說沒有受震盪的朋友給予的安慰與鼓勵等等。假如這些苦難是在動亂的日子臨到，那時人人都有他們要解決的問題，平日親友能提供的蔭庇就會消失，我們就要獨自面對苦難的問題。

再說，在風調雨順的日子，傳統宗教所提供的安慰與盼望會是相當有效的，就是今天看不見出路，他仍會相信黑雲的邊緣是有條金線圍繞著，只要肯苦撐下去，夜盡就會天明；他昨日的安定，及今日的繁榮，都會成為某種信心的燃料。但在風高浪急的時代，傳統宗教所描繪的世界日漸消失，甚至崩潰，它們本身就成了一個信仰問題，不要說為受苦者提供希望了。

哀歌就是在苦難的日子重新思想並整理信仰的結晶[2]，使信仰能賦予新的勇氣去勝過苦難。不單耶利米書和約伯記（先知書與智慧文學）是上佳的榜樣，也散見於五經、歷史書和小先知書中，且讓我們看兩個例子：

主耶和華啊，
求祢不要滅絕祢的百姓，
他們是祢的產業，
是祢用大力救贖的，
用大能從埃及領出來的。（申九26）

耶和華啊，
求祢顧惜祢的百姓，
不要使祢的產業受羞辱，
列邦管轄他們。
為何容列國的人說；
「他們的神在哪裡」呢？……
耶和華應允祂的百姓說：
我必賜給你們五穀、新酒，和油，
使你們飽足；
我也不再使你們受到列國的羞辱……（珥二17-19）

舊約的神學起點（theological starting point）就是出埃及事件，以色列人才開始認識神是一位拯救人的神，並且對順服者賜下應許，對悖逆者定下咒詛（申十一26-29）。但人生的禍福際遇，許多時候又不能找出合理的解釋，就以苦難來說，作惡而受苦並不真正構成苦難的問題，人吸毒而弄垮了自己，他不會向天怒吼：「為什麼是我？」，沒作惡而受苦呢，像耶利米那樣，一切苦難皆因順服神命而招致，那時除了肉身痛苦外，心靈的痛苦才是最大的痛苦，他就會問神；「為什麼我要受這些痛苦？」叫人的生命陷於絕望的，許多時候都是這些非因己罪而招致的痛苦；詩人典型的問題乃是：

我的神，我的神！
為什麼離棄我？
為什麼遠離不救我？
不聽我唉哼的言語？（詩二十二1）

耶利米蒙召之初，早就知道此路難行；他一定明白神呼召他去傳的道，是沒有人肯聽的，神要他作的工，是沒有成功的可能，但神的命令卻是：「因為我差遣你到誰那裡去，你都要去；我吩咐你說什麼話，你都要說。」(耶一7)，並且還加上應許：「你不要懼怕他們，因為我與你同在，要拯救你」(8)。

耶利米一開始傳的道，就是「北方強敵」要來滅國（一13-16），會受歡迎嗎？不，逼迫、反對、孤立，與譏笑立刻臨到，但神應許的拯救也同樣快臨到嗎？不，祂反要他作「堅城、鐵柱、銅牆，與全地和猶大的君王、首領、祭司，並地上的眾民反對」（一18），這真是說來容易行時難，由上至下的反對，先不說身體安全受到的威脅，生命頓時陷入孤單就叫人度日如年。

神好像看著還不滿意，為要表明猶大國的末日將臨，祂禁止耶利米結婚，也不許他參加別人的婚喪二禮，因為末日臨到，人不會有機會嫁娶，就是死去也不得埋葬（十六1-9），這才叫人難受。我們在前面已經解釋過獨身在猶大社會的可憐情況，若再加上工作要注定一生無成，四周又沒有一個親朋戚友，而神預言的上至君王，下至庶民都反對他，那種絕望的景況就不容易想像了，無怪乎耶利米要咒詛他的生日：

願我生的那日受咒詛；
願我母親生我的那日不蒙福！
給我父親報信說：
「你得了兒子」，
使我父親甚歡喜的，

願那人受咒詛。（二十14-15）[3]

在重重苦難中，其實耶利米是有幾個可能的選擇的：

一、否定過去：看昔日的蒙召為年輕時的衝動，看與人合作為達到目的之理想途徑，從而避重就輕地，也是成熟世故地作他的先知，或是乾脆轉行，放棄他的工作，昔日的召命。但人怎可能忘記他的過去？擦去（undo）他的經驗？昔日他在異象中看到即將臨到的國破家亡，豈可當作一場噩夢？昔日他在工作中看見人民受的痛苦，今日豈能熟視就無睹？當作什麼都沒發生過，或悲劇就不會臨到他們身上？否定過去從來都不是解決苦難的辦法。

二、否定神：比否定過去更徹底的，就是否定神，不再理會祂，不單是否定祂的召命，壓根兒就是否定神是一個掌管歷史、介入人生命的神；祂可能是存在的，但也只是如同一個地心引力的原理，或善惡的因果律一樣的存在，就如許多人發現經驗與信仰有衝突時，就會放棄信仰一樣；倘若信仰不能保障或解釋經驗時，信仰徒增多一層煩惱。問題是放棄了信仰，我們受傷的經驗一點不會被醫治，反要用種種方法來遮蓋自己的傷痕。創傷被遮蓋，就只會延長痊癒的時間，叫受了傷害的生命變得更畏縮、更苦毒，因為受傷的經驗已經沉澱在心靈深處，變成一種游離恐懼（floating phobia），意思是我們漸漸失去恐懼的真實對象，只有自由的聯想，一日被蛇咬，千日怕草繩，就是這個意思了。

三、耶利米還有一個可能，就是帶著他的傷痕，來到日感陌生的神面前，與祂力辯，甚至是指控祂，目的不是要定神的

罪，而是要建立一個接觸點，與神對話，尋求更新的能力。耶利米書多次提到先知把他的案件在神面前陳明（十一20，十二1，另參二十7、12），就是這個意思了。

請注意。無論我們多不習慣這個思想，聖經從來都沒有怪責人與祂爭辯，反倒一而再地責備人利用種種宗教的活動與藉口來逃避祂。以賽亞指出以色列人屢次悖逆，常受責打，「還不歸向我」，彌迦指出他們用千千公羊，萬萬油河來代替面對神；耶利米書甚至沒有一言半語是怪責先知好指控神，其中的意思實在重要。

首先，聖經的信仰乃是對話式的信仰，不是命題式的信仰[4]。對話是有對象的，是可發展的；它的對象就是神，而它要發展的就是神人的關係。哀歌之所以成為一種文體，正因為苦難已把人跟神異化起來，他不再認識昔日那位守約施慈愛的神，「義人受苦」本身是一句互相矛盾的話（參詩篇第一篇），他卻不甘心接受這樣的結局，因此問「義人為什麼要受苦」；他的目的不是想在這問題本身找出個邏輯來解決，而是想就「義人」與「苦難」之外，找一個局外點——神——來解決這個明顯是反邏輯的人生現象，因此他一定要纏著神來搞清楚。

耶利米多次在神面前的對話態度，都不是堅持自己的觀點是對的，而是預備接受神隨時糾正他、改變他，好使他的生命和使命再有新的力量：

耶和華啊，
我與祢爭辯的時候，
祢顯為義；

但有一件，我還要與祢理論，
惡人的道路為何亨通？……（十二1）

耶和華啊，
祢曾勸導我，
我也聽了祢的勸導。
祢比我有力量，
且勝了我。……（二十7）

與神爭辯的目的，不是為求勝利，若然的話，他仍然只能保持他已有的——絕望；他是要求敗訴，求神能打敗他，好能看見和進入新的層次與力量，因此英文解經書常稱十一章18節至二十章為「自白書」（confessions）是不對的，較古老的釋經書稱之為「禱告」也不對，因為二者都有「獨白」的味道，而這一段經文最強烈的意思，卻是對話，不是獨白[5]。

但他不能與神未戰而降，不然的話，只會傷害加上傷害，迷惘加上迷惘，絕望加上絕望。他認識的神，是個「萬軍之耶和華」，是「全能者」[6]，因此，他相信人是不需要保護神的感情而虛偽起來，用別人不相干的言語來述說自己切膚的感受。事實上，跟神虛與委蛇的，正是把神推開至禮貌的距離（polite distance），像信徒在祈禱和崇拜時對神說的話，不管內心有多大的不平與憤慨，一閉上眼睛就開動自己的記憶機器，把習慣了的讚美感謝的話，不經大腦就如數傾出，結果祈完禱跟未祈禱前是完全一樣的。神不怕我們坦誠地對祂說話，只是不悅我們用種種現成的宗教符號來與祂隔離，好像我們的神跟

四面佛或媽祖完全沒有分別，人要小心保護它，給它貼上金，安放在玻璃盒子內，供奉於神龕中來膜拜，無論膜拜者心中轉著什麼念頭，口中都要畢恭畢敬地說著諂媚的話。不，神多次呼喚祂的兒女回轉，要求我們與祂爭辯（賽一2-3）[7]。原來在每一個人的苦難中，不管那是自招的或不是自招的，神都不是置身度外的，祂知道人有話要跟祂說，正如祂有話要跟人說一樣。

最後，若要對話，就得坦誠地對話，人受傷害而滿懷悲憤嗎？對神說好了；神因人的悖逆而受傷害嗎？祂也呼喚人要轉過來說清楚；正因為人不聽了，先知才呼天喚地來聽他發出的哀歌：

天哪，要聽！
地啊，側耳而聽！
因為耶和華說：
我養育兒女，
將他們養大，
他們竟悖逆我。
牛認識主人，驢認識主人的槽，
以色列卻不認識；我的民卻不留意。（賽一2-3）

這種因對話而產生的局外點，才是人整理因苦難而被擊碎的生命，它拒絕因苦難佔了上風，就承認生命的本質是荒謬的，正如他在蒙福的時候拒絕承認生命盡是玫瑰園一樣，這就是信仰的角度：是一種能把獨特經驗放入整體目的來看人生的角度，惟有這樣，人才不會毫無意義地醜化或美化人生，而是

敢於面對人生的真實：它在患難中不相信盡是無望，正如處於福境中也不忘記人性的脆弱和失敗。因此，苦難、孤單、焦慮、失望，全是生命真實的一面，人不必找種種毫無幫助的藉口來逃避，反要來到神面前勇敢地面對它們；因為風調雨順的日子，人很不容易反省他的信仰；危難來到，正是人重新檢討他處事為人的立場，以及對己對神對人的種種前設。

在討論耶利米的哀歌之前，讓我們簡略介紹一下哀歌的結構[8]。一般說來，哀歌是有三個構成體：1. 追述昔日蒙福的景況；2. 陳述現今的苦況；3. 因知神已聽見而發出讚美[9]。但嚴格說來，只有哀求（包括埋怨、祈求、指控等）是遍存於每一首哀歌之內；通常被看為哀歌的構成體，如回顧與認罪[10]，及讚美與感謝[11]，在很多哀歌中都是沒有的[12]，耶利米書就是最明顯的例子；以他受苦的幅度與深度來說，我們必須承認這是頂自然的。

哀歌的結構是由苦難錘煉出來的，舉哀人無暇顧及傳統神學的一致性或優美的禮貌；擺在他面前的是只有生或死，成功或失敗的兩條路，「來到神面前」這句傳統的話，不再是空洞的，而是非常實在，是決定生死的關鍵點；換句話說，「來到神面前」是他的孤注一擲，若不能因而得生，就再沒有新的生路了；耶利米書的哀歌比別處的哀歌更具代表性，正是這個原因，這也是我們開頭說，哀歌的結構跟它要傳的信息是不能分開的意思。

II 耶利米的哀歌

耶利米的哀歌是收集在第十至二十章之內[13]，裡面包含了許多首哀歌[14]。耶利米的哀歌有一個特點：我們雖然不知那一首哀歌是發自那一個時候，或為那一事件而發，但我們對耶利米的生平，周圍的人物，以至時代背景，都有頗清楚的資料，因此對他哀歌所說的事情就較有把握去解釋。不同於詩篇或約伯記的哀歌，對作者一無所知，因此也就不知他們說「淤泥」、「深坑」、「大水」、「深處」，或「巴珊的公牛」是指什麼而言，我們只知它們是古代詩人愛用的「詩的意象」(poetic images)，用來描寫仇敵或苦境，卻不知仇敵是誰，而苦境又是指什麼性質的（是指身體抑或精神的被困）。

我們選了三首耶利米的哀歌來研究，各有不同的著重點[15]：

A「獨自靜坐」(十五章 10-18 節)

B「他們竟挖坑要害我的命。」(十八章 18-23 節)

C「我若說我不再提耶和華……」(二十章 7-18 節)

A「獨自靜坐」(十五章 10-18 節)

10 我的母親哪，我有禍了！
因你生我作為遍地相爭相競的人。
我素來沒有借貸與人，
人也沒有借貸與我，
人人卻都咒罵我。
11 耶和華說：
「我必要堅固你，
使你得好處。
災禍苦難臨到的時候，
我必使仇敵央求你。
12（人豈能將銅與鐵，
就是北方的鐵折斷呢？）
13 我必因你在四境之內
所犯的一切罪，
把你的貨物財寶當擄物，
白白的交給仇敵。
14 我也必使仇敵帶這擄物
到你所不認識的地去，
因我怒中起的火
要將你們焚燒。
15 耶和華啊，祢是知道的；
求祢記念我，眷顧我，
向逼迫我的人為我報仇；
不要向他們忍怒取我的命，
要知道我為祢的緣故受了凌辱。
16 耶和華—萬軍之神啊，
我得著祢的言語
就當食物吃了；
祢的言語是我心中的歡喜快樂，
因我是稱為祢名下的人。
17 我沒有坐在宴樂人的會中，
也沒有歡樂；

我因祢的感動獨自靜坐，
因祢使我滿心憤恨。
18 我的痛苦為何長久不止呢？
我的傷痕為何無法醫治、不能痊癒呢？
難道祢待我有詭詐，
像流乾的河道麼？
19 耶和華如此說：
你若歸回，我就將你再帶來，
使你站在我面前；
你若將寶貴的和下賤的分別出來，
你就可以當作我的口。
他們必歸向你，
你卻不可歸向他們。
20 我必使這百姓成為堅固的銅牆；
他們必攻擊你，卻不能勝你；
因我與你同在，要拯救你，搭救你。
這是耶和華說的。
21 我必搭救你脫離惡人的手，
救贖你脫離強暴人的手。

首先讓我們說一下這一段經文的脈絡。

好些解經家[16]認為第10-12節就是一首獨立的哀歌，第13-14節是放錯了地方，它在十七章3b-4節又再出現，因此，本處就是一個多餘的重複；另一首哀歌是第15-18節。

再者。第11-12節的希伯來文非常混亂，不容易確定它的

意思是什麼，有些譯經者索性不跟隨馬索烈抄本，而採用了七十士譯本的翻譯[17]。

我們嘗試按現今之希伯來文版本（亦即馬索烈抄本）來解釋，看能否明白它的意思。

第10節是清楚的，耶利米因傳神的道而招損，弄得仇敵處處，因此他用了當時流行的一句諺語來表達他的痛苦：「我素來沒有借貸與人，人也沒有借貸與我，人人卻都咒罵我」，意思是，現今我落在四面楚歌的境地，不是因為我與人有什麼瓜葛，不是因為我欺詐人，或人欺詐我，全因為先知聽神的召命而有的。申命記禁止以色列人借貸與弟兄而收利息（申二十三19），但本節明顯地不是按字面意思用，故不必細究耶利米是否與人有錢銀的瓜葛，只是當諺語用就很自然了。

第11和12節是最叫解經家頭痛的了，先說第11節。第一個要解決的問題是，到底這一節是耶和華說的話，還是耶利米說的話？若是按七十士譯本，它是讀 *'āmēn* YHWH，「耶和華啊，但願如此，我若……」，那就是耶利米回應耶和華的話；我若不是誠實地回應你的召命作先知，但願咒詛實現。這也是近代解經家採納的讀法[18]，它的好處是使第10-12節成一完整的哀歌。

但所謂完整，因為他們認為哀歌與跟神對話是有分別，我們則認為哀歌中也有對話的，不是作者的獨白，故照馬索烈抄本也是有意思的。開頭第一小句，我們就讀作 *'āmar* YHWH（「耶和華說……」）[19]。故若按馬索烈抄本，第10節是耶利米的申訴，第11-14節就是耶和華的答話，這個安排跟下面一段是

可以呼應的，因為下面一段第15-18節是耶利米的哀訴，第19-21節也是耶和華的回答[20]。

近代解經家之所以放棄馬索烈抄本，因為裡面有些希伯來詞的音註是完全無意思的，譬如第11節b的 *šērīkā* ，和合本是跟隨馬索烈抄本，但這詞也改讀成 *šēratīkā*（直譯就是「得好處」或「好意」）。誰得好處呢？我們若看第11節是耶利米自己說的話，那就是為反對他的人的好處（布賴特即作如此解釋）[21]，若當是耶和華對耶利米說的話，那就是指耶利米的好處了。

這樣說來，按馬索烈抄本（亦即和合本所根據的），意思還是明顯而可用的：耶利米埋怨他傳的信息沒有果效，徒增痛苦，神就用第11節回答說：不要心急，不要擔心，我知我在作什麼，我一定會堅固你，使你得好處，但你一定要學習等候我的時間，到那時，災禍苦難臨到的時候，我就使今日反對你、迫害你的仇敵，倒轉過來央求你，但現在還未是「災禍苦難」的時候呀。

第12節又是另一個問題，就如荷拉得說的，本節「每一個字都是清楚的，放在一起就不知是什麼意思」[22]。

首先，和合本一開頭之「人」字，原文是沒有的，按著原文的字來排列，它是這個樣子：

豈能折斷　　鐵　　鐵
從北方來的　　與銅？

和合本把「銅與鐵」放在一起是高明的，因為六章28節耶

利米正說猶大人是「銅與鐵」。那麼到底是誰能折斷誰呢？經文故意不說，目的是表明其「不言而喻」：是猶大人這銅與鐵能折斷「北方的鐵」呢？還是北方的鐵能折斷猶大的「銅與鐵」？難道還不知道嗎？不管知不知道，時候要到，那時「硬著頸項的」猶大人，自命有堅固城寨保障的猶大國，就要遇上更加堅強的「北方仇敵」，那時他們就要知道誰能折斷誰了。

這樣說來，和合本把銅與鐵比作北方的鐵，就是因為它先加了「人」這角色進去，若不加的話，這句話就是銅與鐵（猶大人）和北方的鐵（巴比倫人）的比較，意思似乎較具體和豐富。

第13-14節沒有特別難解的地方，除了那個「你」字。若按第11-12節，「你」當然是指耶利米；第13-14節之「你」卻不然，而是指猶大人，是耶和華論猶大人的結局：「我也必使仇敵帶這掠物到你不認識的地去」。

總括第10-14節這一段，耶利米一開頭便埋怨他的存在，不是因為他本性或所做的招來種種苦害，全因為耶和華呼召他去傳一個不受歡迎的道，和幹一些全無成功機會的事，耶和華就回答他，難道我做錯了嗎？我不是藉著你去呼召猶大人回轉嗎？你被拒絕，難道不就是拒絕我嗎？你受迫害，難道不就是迫害我嗎？但不要只看眼前的苦境啊，更大的災難即將臨到，北方的強敵就要來到了，那才是真正值得悲哀的時候。

我們若翻到第四十章，看耶利米怎樣面對巴比倫破城焚殿，和耶利米甘願留下與耶城之遺民同在（四十1-6），就知道耶利米終於明白十五章10-14節的功課了。不錯，十五章10-14

節是一個學習的過程，正如每一個苦難都是一門艱深的課程，四十章1-6節卻是他畢業的證書。

現在我們要看第15-18節。

這又是另一段能叫我們窺視到先知內心世界的經文。先知深信神的眼目是看顧他，但他仍要求神不要忘記他受的痛苦，不要掩面不理他。

讓我們先處理經文的問題，再看它的意義。

本段大多數重要的意思，我們都曾討論過，就如：

第15節b的報仇，參十一章20節，十二章3節，十七章18節，十八章23節，二十章11節。

第16節得著神的言語就當食物吃了，廣義是指先知與神的道，在本書第四章曾討論，就狹義是指約西亞時代發現的律法書，在第一章也討論過。

第17節沒有坐在宴樂人的會中，可以是指婚筵，或其他節日的聚餐，他是受命守獨身的，這一點我們也多次提及（第一及本章）。

第18節則是耶利米哀嘆自己的傷痕無法痊癒，因此他問神是不是待他有詭詐。

換句話說，總體意思是清楚的，但有些地方若能仔細推敲一下，它更深一層的意思就能顯現出來。

第16節和合本說耶利米得著神的道，就當食物吃了，先知覺得神的道，是他心中的喜歡快樂了，這句話叫人想起以西結（結二8-三3），和使徒約翰（啟十9-10）的經驗。但對耶利米來說，他一直都覺得耶和華的話是又苦又重，二十章9節說得

最明白的了：

我若說：我不再提耶和華，
也不再奉祂的名講論，
我便心裡覺得似乎有燒著的火
閉塞在我骨中，
我就含忍不住，
不能自禁。

為什麼不呢？神的道就是呼召一班根本不肯聽的人回轉，他們不肯回轉呢？又宣佈有極厲害的審判要臨到，因此，耶和華的道對猶大人來說是凶言，對耶利米來說則是肩不能負的召命，何樂之有？

根據別的抄本而譯的七十士譯本是把本節上接於第15節而變成一節，它是這樣的：

要知道我是為祢的緣故，
從那些蔑視祢道的人受了凌辱，
消滅他們吧，祢的言語
就成了我心中的歡喜快樂。

第三句的「消滅」，就是和合本譯作「吃了」，但按七十士譯本，被吞吃的不是神的道，而是耶利米的仇敵，惟有這樣，神的道才成為他心中的歡喜快樂。好些學者均認為這是較近原本的意思[23]。

第16節最後一句「因為我是稱為祢名下的」，原文較積極，直譯是作「我是蓋上祢的名字，是屬於祢的」，因此反對

我就是反對祢了。（另參十四9，七10及以下等）。

第17節「我因祢的感動」，和合本小字說原文是作「手」，是較「感動」好，因為這處的原意是指神的啟示，而先知書常以神的手按在先知身上，表示神的啟示臨到，以西結書就最多這種說法（結一3，三14、22，三十七1，四十1；另賽八11）。特別本節下半，先知說是叫他離群索居，滿心憤恨。

第18節「流乾的河道」，在第一章，我們說過耶路撒冷的地理，是滿被乾涸河床所分割。這些河床在下雨時有水流過，但沒有雨水，河立刻就乾涸，旅客若以為可以靠河喝水，很容易就會失望而回。先知在本處是埋怨神欺騙他，以前他曾說耶和華是「活水泉源」（二13），現在卻成了「流乾的河道」！

其實第18節與二章13節比較，很可能是先知帶出一個叫他深感痛苦的信息。二章13節先知宣告神是「活水的泉源」，因此不要離開祂，為自己鑿出破裂不能存水的池子；但現在怎麼啦？神為什麼對他反成了「流乾的河道」？難道神對猶大人一度是活水的泉源，對他則是流乾的河道？這玩笑（詭詐，或廣東人說的「整蠱」）開得太大了！是先知不能接受的。

假如耶利米確是有這種比較之心在內，他事實上就向有心傳道的人說明一個很可怕的信息：作為神的出口，我們向人傳講神的慈愛和信實，別人聽了又接受，得到很大的幫助，但傳道人本身可能是經歷到相反的情況，他昔日不錯是經歷過神的慈愛和信實，他若是個體貼神心腸的人，像耶利米那種，與神及時代脈搏相連的，他會經歷一種痛苦，是與他向人傳的信息剛好相反的。

耶利米在這首哀歌再一次表達作先知那種難耐的孤寂，但不僅是他個人的孤寂啊！耶路撒冷的荒涼已凝聚於地平線，人仍在吃喝嫁娶，他們的聲音只會叫耶利米感到更加寂寞，因此他呼喊說：「我的母親哪」，為什麼把我生下來，為什麼他們仍然看不出要來到的荒涼，不肯回轉歸神？有人說：「耶利米的呼喊正反映出每一個人最後的呼喊」[24]，我們卻說，耶利米的呼喊是回盪著每一個處於急變時代，又願意體貼神心腸的神僕的呼喊。

群眾是不認識時代的兆頭，大部分的神職人員可能也只會忙著處理日常的會務，信徒忙著工作與生活，神僕忙著開會和探訪，日子過得嘻嘻哈哈而又充實，為什麼一定要說這一頁的歷史已經寫完，要翻到新的一頁呢？為什麼要中斷我們習慣的生活呢？而要我們思想一些不習慣的問題？耶利米為著這個反應是完全不知所措，就如他的聽眾不明白耶利米為什麼會這樣說一樣。

這是為什麼第19-21節神的回答是：「他們必歸向你，你卻不可歸向他們」（十五19）。要作我的出口嗎？那就不要看市價行情，要看我，他們若有機會可以聽到神的話，就全看你怎樣做我的出口了；你若代表我說話，是不能等別人賜給你機會，也不需要別人的批准，你只要看我的吩咐行事，蒙召時的命令到今天仍然是有效的：「我差遣你到誰那裡去，你都要去；我吩咐你說什麼話，你都要說。」你的價值並不從輿論來的，而是從我而來。

耶利米認識自己的命運，他知道「因祢的手」要「獨自靜

坐」，他甚至接受了神的命令，不結婚而過獨身的生活，甚至別人的婚宴娶樂也不參加了，平日生活「沒有歡樂」也不打緊了，但為什麼「我的痛苦長久不止呢？我的傷痕為何無法醫治呢？」不太過份嗎？這樣作弄我要到幾時呢？將來祢的道也許得彰，甚至我也許真的成就了祢的旨意，但現在的孤獨又要怎樣對付？

有人說得好，孤獨有兩種，一種是空間被隔絕，群眾都離他而去；另一種是心靈被隔絕，落在無盡的黑暗裡去[25]。耶利米明顯地是二苦兼嚐了，因著神要他傳的道，他沒有一個朋友，沒有親人；也因著所見的異象，他只見到一片荒涼，但耶穌基督經歷的，豈不正是這種雙層的孤獨？

看哪，時候將到，且是已經到了，你們要分散，各歸自己的地方去，留下我獨自一人。（約十六 32）

舊約人神對話中，人把許多問題擺在神的面前，神卻鮮有直接回答，祂慣常的做法並不是回答我們的問題，而是反問我們這個人。問題會是問不完，答也答個沒了；祂把發問者放回在問題內來反問他，不是說他問錯了，而是神要藉這些反問，加上他受過的痛苦，把他引到更深一個層次，讓他自己反省、校正，許多問題就會迎刃而解。筆者昔日一個老師常教導說：「反問你的問題，直到你的問題質詢你。」[26]神用的似乎正是這個方法。

耶利米問神為什麼他的傷痕無法得醫治，神要他反省，要他歸回，要他把注意力從群眾身上，歸回到神的身上。那樣，

他就「必使你向這百姓成為堅固的銅牆」（十五 20）。

我們也許會抗議，那才真是太過份呢，為什麼不能使道路易行一點？為什麼要作群眾的銅牆？除此之外真的沒有更好的方法嗎？作為神人間的中保，耶利米既是代表神活於人前，他也是代表猶大人顯於神前，因著阻隔二者之罪，他就常會落在神人都要遠離他的景況，就像耶穌在十架上的呼喊一樣：「我的神，我的神，為什麼要遠離我？」太過份嗎？也許是的；但這種被棄的情況豈不正是人離棄神的反映，而不是神離棄人？這樣說來，耶利米就算是被神揀選來代表人，為的是親嘗神被人離棄的味道了。

舊約的神是個滿懷激情的神，祂接納人的哀訴，祂也向人哀訴，因此，舊約中神常稱祂的僕人為朋友，作祂僕人的，就是作祂的朋友。可惜這個觀念給後來希臘的哲學疏隔起來，祂被稱作無限的、永恆的、無所不知、無所不能、無所不在等生硬觀念，祂成了一個可以被人舒服地歸類，然後人神各行各路；經過哥白尼的世界，經過神秘主義者的描繪，祂與人的距離愈來愈遠。但到社會進入急劇的轉型期，或是個人遇到劇變，這樣疏割的上帝一點發生不了什麼影響力。我們一定要闖越重重阻隔，直覲天庭，進到祂的面前，去聆聽祂的心意。體貼神的心腸也包括把自己的心腸傾倒於祂面前，這種體貼才不是消極的，而是積極的，有參與的，也是富創意的，其間的分別，就像聽命的奴僕與愛侶間的體貼，是一樣的大。

就算是社會的急變已迫在眉睫，大部分神職人員也會覺得「體貼神的心腸」是很縹緲，很不實際的；很多基督徒就更習慣

以工具理性來衡量一切的價值，包括屬靈事工在內。不要緊，只要有一個人肯站在神的一邊，那個人加起神，就已經是大多數了。

B「他們竟挖坑要害我的命」（十八章 18-23 節）

18 他們就說：
「來吧！我們可以設計謀害耶利米；
因為我們有祭司講律法，
智慧人設謀略，
先知說預言，都不能斷絕。
來吧！我們可以用舌頭拳打他，
不要理會他的一切話。」
19 耶和華啊，求祢理會我，
且聽那些與我爭競之人的話。
20 豈可以惡報善呢？
他們竟挖坑要害我的性命！
求祢記念我怎樣站在祢面前
為他們代求，
要使祢的憤怒向他們轉消。
21 故此，願祢將他們的兒女交與饑荒和刀劍；
願他們的妻無子，且作寡婦；
又願他們的男人被死亡所滅，
他們的少年人在陣上被刀擊殺。
22 祢使敵軍忽然臨到他們的時候，
願人聽見哀聲從他們的屋內發出，
因他們挖坑要捉拿我，
暗設網羅要絆我的腳。
23 耶和華啊，
他們要殺我的那一切計謀，祢都知道。
不要赦免他們的罪孽，
也不要從祢面前塗抹他們的罪惡，
要叫他們在祢面前跌倒；
願祢發怒的時候罰辦他們。

這是耶利米書第四首哀歌（前三首分別是十一18-十二6，十五 10-19，十七 9-18），也是耶利米書中最苦毒的一首（參十八 21-23）。

這首哀歌有一節序言，就是第18節，從陷害耶利米的人來看，此歌應是在約雅敬末年間寫的（參第三十七、三十八章），那時祭司、智慧人，與先知都用盡方法要取他的命。若按第18節來看，他們很可能是先用辦法敗壞他的名聲，然後才挖坑害他的性命（十八20），亦即是先敗其名，後毀其身，這些就是當時宗教領袖的計謀（另參二十六 1-二十九 32，下一章要討論的經文）。明白這一點，我們才會體會耶利米心中要復仇的深切；有些解經家甚至認為第 21-23 節的報仇太絕了（男人死亡，女人無後，兒女亦為刀劍所殺），覺得不可能是出自耶利米之口，因此說是後人加上去了（Peake）。這樣子處理經文是不妥當的，不喜歡、解不明白，就當是後人加上去，這不是釋經的原則。我們嘗試接納現有之經文，然後盡所能地解釋，看能否有意義。

先讓我們澄清幾處經文的意思。

第18節指出仇敵立意幹掉耶利米的理由和方法。

最直接的理由，當然是因為耶利米攻擊祭司和先知，說耶和華已經厭棄他們的獻祭，耶和華的話已經離開他們；他們就說，耶利米是撒謊，因為我們「有祭司講律法，智慧人設謀略，先知說預言」，這些都是不會斷絕的。

為什麼說「祭司講律法」，他們講什麼律法呢？律法不是由先知或智者教導的嗎？這裡的律法應是指與獻祭有關的律法，不是生活上的訓導[27]，指出什麼是聖的俗的，什麼是潔淨的不潔淨的，什麼是神接納的不接納的，我們的祭司是經過正式手續按立的，他們一直發揮著應有的功能，為什麼要相信耶利米的胡言（參瑪二7）？

「智慧人設謀略」，「謀略」不光是計謀，而是包括忠告、勸告、商議等，他們應是指城中年長人（長老）的教訓，尤指生活為人一方面的。在被擄前一段時間，他們在猶大社會的地位日益重要，已成為自成一派的屬靈領袖（比較結七26）。

「先知說預言」，這些先知當然是指受僱於皇室或地方政府的，是有公職的，他們說的「預言」有指對將來的預測（為少數），也包括「奉耶和華的名」而說的其他話，特別是關於生活上的。

「都不能停止」，和合本這個譯法非常忠實傳神，把仇敵那種自恃的心態都表達出來了，情況好像是說，在我們現有制度下的神職人員，是各司專職，就算我們想阻止他們也是不能，何況區區一個耶利米說的話？

第18節c就說出他們謀害耶利米的方法：「用舌頭擊打他」，和合本這個譯法是直譯法，也可譯作「讓我們傳播謠言來攻擊他」[28]。七十士譯本是作「讓我們細聽他要說的」，然後找把柄誣告他。有學者認為這個版本可能較近原意[29]，但現在大部分譯本表達的，也是這個意思。

這種陷害人的方法，常見於宗教圈子內：要毀其人，必先敗其名，昔日宗教界也是這樣對耶穌（可十二13等等）。只要叫那人蒙羞，他說的話就失去可信性，人民就會離棄他。

第19-20節是耶利米在神面前陳明他的案子。

第18節說仇敵決意「不理會」先知一切的話，第19節a先知就求神「理會我」，明顯地是個對比法。

下半節有兩種譯法，和合本和一些近代英譯本[30]是根據馬索烈抄本之 *yᵉrībay* 譯作「與我爭競之人」，亦即「仇敵」。另些譯者則根據七十士譯本而取 *rībī*，譯作「我的案情」。若我們要求忠於馬索烈抄本是可以的，若要求詩之工整，似乎七十士譯本較好一點。這一節便譯作：

耶和華啊，
求祢理會我
求祢聽取我的案情。[31]

無論選那一種讀法，和合本的譯法似乎要修改一下，免得人誤會第20節「豈可以惡報善呢」是第19節末仇敵的話；它應是耶利米的話。

第20節幫助我們明白耶利米為什麼心中如此苦毒，因為他

的仇敵全是以怨報德、以惡報善：耶利米為他們向神求恩，使神的憤怒不臨到他們身上，他們竟把憤怒傾倒在耶利米身上，「挖坑要害我的性命」（參十五 11 ，十七 16）。

第 21-23 節就是耶利米求神為他報仇的內容——要把仇敵全家毀滅殺戮。

在第一章論耶利米的性格的弱點時，我們已經指出這種報仇之心是太過份；現在讓我們從另一角度來讀這一段經文——暫時放下我們自義的心，從耶利米的角度來了解這一段話。

抽身、客觀、冷靜，又隔岸觀火地指責耶利米做得過份，是很容易的，指摘之餘還可表示出自己多麼有饒恕仇敵的理想——不管事情臨到自己的時候會不會真的這樣做。

有幾件事能幫助我們真正客觀地明白第 21-23 節的意思：

一、這是哀歌，不是歷史，是心底話，不是行動方案。哀歌並不理會傳統的倫理標準，它只要求在神面前完全的赤露敞開，不會假道學，不會惺惺作態，口講一套，心想另一套。人性一切陰暗面的意識若有可能被改變，不是努力把它壓抑在自己的潛意識層，而是敢於面對它，把它揪出來，傾倒在神的面前。人愈能這樣作，它就愈少機會沉澱於我們性格之內，終於成為自我的一部分——不管是對人的仇恨，或是對神的不滿，都是一樣的道理。

二、耶利米在實際的生活上，從來沒有這樣對待過仇敵。他不斷規勸他們，在暗地裡又為他們禱告（20），就是攻擊他們，耶利米只是用言語，他的仇敵卻「挖坑」陷害他。耶利米從沒有實力可以這樣對付仇敵嗎？不！別的不說[32]，猶大淪陷

之時，巴比倫王獨愛耶利米，他大可借助巴比倫統帥尼布撒拉旦之手，把他的仇敵一個一個的揪出來，然後全家處死，他卻沒有這樣做，這是讀耶利米每一段論報仇之經文時，不可忘記的事實。甚至他的仇敵被擄到異邦（耶京淪陷前），他仍不能忘記他們，給他們寫信，教導他們如何在異邦統治之下來生活（耶二十九 1-32；約寫於公元前五九六年）。他有能力置仇敵於死地而不為，是明白十八章 21-23 節的關鍵。

三、現在說到他在第 21-23 節報仇之心。耶利米不是一個塑膠聖人，他是一個有血有肉的人，很可能比大多數人更有血有肉！用現代的話來形容，他是個大情大性的人，看見子民受傷，他就流淚，看見假先知禍國殃民，他就憤怒，感覺神沒按應許拯救他脫離險境，他就在神面前申訴。就如在第一章所說的，他是個敢愛敢恨、敢怒敢言的人。好了，他一直為反對他的人明裡斥責，暗裡代求；他們怎樣呢？他們明裡陪笑臉，暗裡挖陷阱，我們指望耶利米有什麼反應呢？一生都不斷重複七十個七次的饒恕嗎？不要忘記他自十八歲就開始工作，開始被人排擠反對，經歷幾達半世紀之久的迫害，仍然在饒恕？那就不是耶利米了。

不錯，主耶穌是「被欺壓，在受苦的時候卻不開口，祂像羊羔被牽到宰殺之地，又像羊在剪毛的人手下無聲，祂也是這樣不開口」（賽五十三7），但這不是說只有主耶穌有資格說耶利米的不是？我們若自以為是的只知道定耶利米的罪，耶利米要求復仇的話（十八 21-23），就要定我們自義的罪了！

C「我若說我不再提耶和華……」(二十章 7-18 節)

7 耶和華啊，
祢曾勸導我，我也聽了祢的勸導。
祢比我有力量，且勝了我。
我終日成為笑話，人人都戲弄我。
8 我每逢講論的時候，
就發出哀聲；
我喊叫說：有強暴和毀滅！
因為耶和華的話終日成了我的凌辱、譏刺。
9 我若說：我不再提耶和華，
也不再奉祂的名講論，
我便心裡覺得似乎有燒著的火
閉塞在我骨中，
我就含忍不住，不能自禁。
10 我聽見了許多人的讒謗，
四圍都是驚嚇；
就是我知己的朋友也都窺探我，願我跌倒，
說：告他吧，我們也要告他！
或者他被引誘，我們就能勝他，
在他身上報仇。
11 然而，耶和華與我同在，
好像甚可怕的勇士。
因此，逼迫我的必都絆跌，不能得勝；
他們必大大蒙羞，

就是受永不忘記的羞辱，
因為他們行事沒有智慧。
12 試驗義人、察看人肺腑心腸的萬軍之耶和華啊，
求祢容我見祢在他們身上報仇，
因我將我的案件向祢稟明了。
13 你們要向耶和華唱歌；
讚美耶和華！
因祂救了窮人的性命
脫離惡人的手。
14 願我生的那日受咒詛；
願我母親產我的那日不蒙福！
15 給我父親報信說
「你得了兒子」，使我父親甚歡喜的，
願那人受咒詛。
16 願那人像耶和華所傾覆而不後悔的城邑；
願他早晨聽見哀聲，
晌午聽見吶喊；
17 因祂在我未出胎的時候不殺我，
使我母親成了我的墳墓，
胎就時常重大。
18 我為何出胎見勞碌愁苦，
使我的年日羞愧消滅呢？

假如上面一首是咒詛仇敵最厲害的詩，這一首就是咒詛自己最苦毒的哀歌了。它充分表達出自然人與宗教人的衝突——

耶利米是怎樣「受制」於神的召命，屬靈人怎樣俘虜了自然人作人質，強迫「他」完成神的工作，但在執行神的召命時，幾乎沒有一樣不是與他的自然人作對的，叫他求生不得，欲死不能，他便咒詛肉身存在的那一天；這首哀歌大概是耶利米最重要的一首了。

全詩共分三部分。1.召命如山，莫之能抗（7-9）；2.仇敵如麻，神必報應（10-13）；3.痛苦難當，自詛生辰（14-18）。

第7節，「祢曾勸導我」，作「勸導」一動詞，原文是指「欺騙」，或「引誘」或「強姦」(出二十二16；申二十二25)，是個非常強烈的詞語，用在piel格；沒有一譯本像和合本那樣「忠厚」[33]，把原意的辛辣及感情上的苦澀掩蓋起來！耶利米這裡用的「欺騙」，跟他指責假先知欺騙群眾，是同一個詞。其動詞的字根，在出埃及記二十二章16節是指由引誘然後迷姦處女的手法，耶利米選用這樣強烈的字眼是有他的用意的。他一直接受神的安排，聽祂的吩咐，傳祂要傳的道，去祂指定的地方，他知道會有危險，但祂不是應允拯救嗎？但看哪，道是傳了，地方也去了，卻招來終日的凌辱，神答應的拯救或審判都沒有臨到，因此先知忍受不了，覺得神是欺騙了他，誤導了他，使他受人蹂躪。

這樣看來，第七節上半似乎應譯作：

耶和華啊，
祢欺騙了我，我也讓祢欺騙了。
祢的力量抓住我，我也讓祢勝了。

結果怎樣啦？「我終日成為笑話，人人都戲弄我」。為了使明白廣東話的讀者能進入本節的神髓，不妨用流行的俗語來意譯如下：

耶和華啊，
祢整蠱我，我真係俾祢整蠱得透，
祢威過我，我真係俾祢玩謝玩殘，
我成日俾人笑，
人人都嘲瘀我。

我相信耶利米發哀歌之日若是懂得廣東話，他一定不會反對這個意譯。

耶利米不知道他是走到褻瀆神的危險邊緣嗎？但他大概也可以反問神：祢知道我已經來到完全崩潰的危險地步嗎？倘若神的僕人確會跌到地底的深處，現在的耶利米就是了。但看哪，他不在那裡，他已經走出來了。

第8-9節是他敘述他受苦卻不為苦難擊倒的原因，諷刺的是，他愈不被苦難擊倒，他的苦難就愈深重，由是，我們看見怎樣勝過苦難而忠於所託之道。

第8節先知論到他宣道的結果：「我每逢講論的時候，就發出哀聲」，說「有強暴和毀滅！」但人只會發笑，他們只會更加恥笑我。先知沒有好消息可以報告，他講論的都是凶言；說得多了，人都不再害怕，反而拿作笑柄，先知痛苦之情是不言而喻的。

怎麼辦？最簡單莫如向神「辭職不幹」了，不再作祂的出

口，跟大夥兒趕潮流地一起說平安，不是大家快樂嗎？但他真是可以辭職不幹嗎？就是心裡這樣想，也會感到火灼般難過，因為神的道就是大火，是不能用瓶子裝起來的（「閉塞」，二十9），這火叫他「含忍不住，不能自禁」（比較五14，六11）。

明顯地，擺在耶利米面前的是有兩套苦難，一套來自仇敵，一套來自神，就是連用字也是用同一個來描寫兩方面對他的壓迫：

二十	7	神是欺騙他
	10	仇敵也欺騙他（和合本譯作「引誘」）
十六	1-9	神不許他結婚，使他無後
十一	19	仇敵要把他剷除，無人記念
二十	7	神勝過他
二十	10	仇敵也要勝過他

只要辭職不幹，兩組苦難都立刻可以除掉；但看哪，外面苦難也許可以除去，骨中的火又怎樣除掉？原來神的召命已不是外在的工作，而是成了他內裡一股熊熊的烈火，是一股比他的求生之慾更熾熱的火焰。外在的譏諷凌辱是難以忍受的，但內心的痛苦是更深更大，比較下來，仇敵的苦難反是較易接受了，這是他在極不可能的逆境下仍能至死忠心的原因。情況有如一個患上癌症的病人一樣，病發時那種痛入心脾的程度，就是麻醉藥也失掉效力，有些病人會用電擊來刺激自己另一處痛穴，在別處產生更厲害的痛楚，使病發地方的痛苦容易忍受。

作神的僕人是要受苦，作動亂時代的神僕，就更要預備受更大的苦難，這種苦難很多的時候不是外在的，仇敵加來的，

而是內心的，直接從召命本身來的；而召命不是一件衣服，喜歡的時候才穿上，方便的時候才穿上，得眾人欣賞接受的時候才穿上——它是骨中的火，一生擺脫不了。耶穌被捕被釘死，沒有流過一滴眼淚，但祂看著耶路撒冷城，如同不肯回到母雞懷中的小雞，祂就哭了。

今天華人教會多麼需要這樣的使命傳道人！

我們也是多麼不需要多一個職業傳道人！

第10-13節是先知退到信仰最後的防線——「然而耶和華與我同在」，當自己所有的都不濟事，甚至產生懷疑，當一切外在的仇敵又如虎添翼的時候，這是先知僅有的了。

第10節先知進一步揭露他的困境：「就是我知己的朋友也都窺探我」，原文直譯可作「就是每一個我平安的朋友」，以前提過，平安在希伯來文是*shālōm*，是「一切叫人能安舒存在的條件」，用廣東語來表達，就是每一個能叫我「搞掂」的朋友，現今都變成叫我「搞唔掂」的人，他們成了「四圍都是驚嚇」[34]的一部分，一直等著要看見我跌倒。

耶路撒冷城的人已經習慣他驚嚇的信息，他們甚至拿它來開玩笑，他的朋友又厭棄他，先知覺得連神也在欺騙他，在這情況下，先知自己會不會也有懷疑？懷疑到底領受的信息是否有所偏差？懷疑怎可能全世界都錯，獨有自己是對？懷疑自己怎可能「對了」那麼久，而外界一點動靜、一點改變都沒有？無論答案是什麼，無論仇敵怎樣繼續窺探他，他不再鑽牛角尖，不再反問下去，只把自己拋身在信仰的最後防線——耶和華與我同在！

他說，耶和華是「甚可怕的勇士，因此逼迫我的必都絆跌，不能得勝，他們必大大蒙羞」，這是舊約兩首出名之凱歌的主題：摩西之歌（出十五）；底波拉之歌（士五），在先知書（哈三）智慧書（詩二十四）也是很常見的。

很多解經家認為第11節和13節是後來編者加上去的，因與耶利米前文後語的情緒不一致[35]。我們卻認為是屬耶利米本人的：1.從格式與體裁來說，哀歌一特色，就是具有序言、哀嘆、讚美（見本章第一大段），耶利米是個詩人，他一定熟悉這個格式，他用此格式來表達是最自然不過。2.從用字來說，我們沒有半點證據顯出這兩節的詞語是不屬耶利米，荷拉得甚至說：「它具有耶利米遣詞用字的每一個特色」[36]。3.從心路歷程的改變來說，從最深的黑暗（二十7-9）轉至曙光初露，很多時候不是再往黑暗裡走，再進一步否定自己，而是不管一切的把自己拋在耶和華的信實和能力之上[37]。我們不能因為有一句「出乎意料之外」，就斷定為後人加上去；再說，第13節是這首哀歌的結尾，以讚美來作結束是十分自然的。

第14-18節是耶利米的哀歌中最哀傷的一首，作者抵受不了內外的壓力，覺得生不如死，他就咒詛自己的生日，甚至咒詛給他父親報喜訊的人。歷代不少學者認為這一段跟約伯記第三章的哀歌太相近，便認為二者必有某種關係（流行的意見是約伯記第三章是按耶利米書二十章14-18節寫成）[38]；我們要指出的是，兩段不同作者的經文講述同一主題或經歷，是完全不足以說明二者有因果關係的，特別所述的是關於人生常遇的苦難問題；第二，因苦不堪當而咒詛自己的生日，是古代詩人頗

常見的表達方法，就如近代人窮極則呼天或咒天的情況一樣，那是人類共有的感情反應，在形式上很難說是誰跟誰[39]，但在意義及其解釋上，確是可以互相參考的。

對以色列人來說，咒詛神或自己的父母，都是死罪（利二十四10-16，二十9）；耶利米沒有咒詛神，卻咒詛他出生之日，沒有咒詛母親，卻咒詛母親產下他的日子，沒有咒詛父親，卻咒詛給父親報喜訊的人；太接近了！他看自己的存在已成一個過重的擔子，已經走到絕境的邊緣，他的腳差半步就要越過邊界。假如耶利米是活在這一世代，他會不會走上自殺之途？到底是什麼原因叫耶利米不自殺？是因為閃族人士不懂得以自殺來逃避生存責任嗎[40]？參孫（士十六28-31）與掃羅（撒上三十一2-6）均有此記錄；抑或支持著耶利米的是另有一股力量？而這股力量又跟哀歌有密切的關係？我們會在下面「哀歌與絕境」一節論及。

第16節說「耶和華所傾覆而不後悔的城邑」，應是指所多瑪和蛾摩拉[41]。

第17與18節是一個很有力也很深沉的對比。第17節是先知由出生到現在的評估；完全的反面、完全的消極，他苦難的存有，就如一個一生懷著胎，永不能生下來的胎兒，他母親的腹就是他的墳墓、他的石棺；「懷孕」成了一個「死亡的祭禮」，且是個永不止的祭禮[42]！這是耶利米把一個常見的生命意象「懷孕」扭轉過來，表達一個反面意思（死亡）的例子。這意象還未用盡，到第18節又跳回常人用的意象；他確是生下來了，但由他誕生到現在為止，所遇所見，盡是勞碌愁苦，這

樣的存在只是為「消滅」，就像一個永遠懷孕，永不見天日的胎兒一樣！

第 14-18 節很可能是耶利米描寫耶京淪陷的苦痛（公元前五九八年），他個人的苦難正反映出猶大國的絕望，這是先知完全認同於以色列至終全然消滅的悲痛，所表達的黑暗與痛苦的深度，為整本舊約罕見的[43]。

III 現代意義

耶利米的哀歌為我們展示的，就是一條絕處逢生的心路歷程，那是一個人的經驗，更是一個具使命感之人的經歷，因此我們會分下面四點來解釋哀歌的現代意義：A 哀歌與人生、B 哀歌與絕境、C 哀歌與新生、D 哀歌與使命。

A 哀歌與人生

或是處於平常時期的夏甲（創十五 4-16），或是處於極端試煉下的約伯，或是活在被擄時期的詩人（如詩八十四），或是憂國憂民的耶利米，人生都不是四季如春，花香常漫的，它有哀也有樂，而其哀樂規律都不是人能控制的，它是在我們之外存在，人總會感受到哀傷、痛苦、挫折、失望等等的感情，不論他有沒有宗教信仰，若有的話，他的信仰經歷是深或是淺。

不錯，人在失意的時候最容易尋求宗教的幫助，因為那是他經歷人性的脆弱和限制最深刻的時候。所謂宗教幫助，可以從占卦算命到遁入空門，或是作和尚尼姑，或是讀神學院去了。失意、失戀，以至生意失敗，成了不少「神職人員」獻身的動因，也是我們耳熟能詳的了。

當然從一個角度看，我們可以解釋說這是「神」藉失敗把我們從迷戀世界的孽障扯出來，使我們投身較高價值的工作上，這種解釋是絕對合法也可以是與實情相符的；但同樣可能的解釋是：人藉著投身另一種工作和生活方式，去忘記前一種工作與生活方式弄致的殘破局面；換句話說，他是利用宗教來逃避人生的真正問題，非常可能地，他在宗教圈子內也會攪出另一個殘破局面——因為他沒有真正面對人生的問題。

人生際遇的坎坷是一個事實，人性之脆弱與限制就更是事實。基督教固然反對人從占卦算命去找解釋，因為它一點都不能解釋，被人暗算出賣，術士告訴你這是命運使然，命運是什麼呢？我們一點都不知道，這樣說來，命運也者與X完全沒有分別，說遭人暗算的原因是命運，跟說遭人暗算的原因是X就完全沒有分別了。但同樣地，聖經從來沒有鼓勵人把一切逆境歸咎於「神的旨意」，然後硬要人逆來順受，甚至是默然忍受，因為這樣一來，「神的旨意」跟「命運」同樣是一個 X，對可以逆來順受的人，這樣的X會變得非常可怕和具剝奪性，對不能逆來順受的，它成了一股巨大的異化力量，把人與X徹底分割了，苦難常使人離棄信仰，此是原因之一。因為人就算遭受不義的對待，他仍要掙扎，盼望突出重圍，這個X卻告訴他是「神的旨意」，是命運使然，是他一點都不能做什麼的，X 就成了一個非人化的凶器，他要拋棄 X。

這樣說來，因失意而遁入空門，或因苦難而放棄信仰，都

只是一種逃避，他們都沒有面對人生的真實。

透過長期偏頗一面的屬靈教導，今天基督教比以往更容易落入這個陷阱：以宗教來逃避生命的責任。在傳福音的時候，我們常告訴別人，只要信耶穌就好了，人生的問題都會迎刃而解，生命不再會空虛無奈，我們太容易把一個虛假的希望傳給別人，使他們對新生命寄予過份的期望；信了耶穌之後，他若遇上窘局，我們告訴他只要信靠上帝，一切問題都會迎刃而解；就如上文所說的，信心從來都不是逃避困難的捷徑，那是一條漫長曲折，又是代價高昂的道路，希伯來書十一章記載了許多信心偉人的事蹟，他們付出的代價是從顛沛一生到至終捨命都有[44]，卻沒有一個當信心是換取舒適生活的廉價籌碼，他們得回的是什麼呢？就是勝過苦難的拘禁，拒絕承認生命至終是一齣荒謬劇，反倒能站在較高的層次來看生命，肯定今生之路能引領他們到盼望之城。

哀歌正是幫助人正視生命真實的一個途徑。

B 哀歌與絕境

哀歌三個主要構成體是追述神恩，抗議現況，和感謝讚美（見本章I），它們分別代表了人生的三個階段：「方向確定」（orientation）時經歷神的引導、保護和供應；「方向迷失」（disorientation）時對神的哀訴與抗議；和「方向重尋」（reorientation）時的感謝和讚美。

它們不一定是身處三個不同階段時的反應，非常可能地，舉哀人是身處絕境時作的回顧與前瞻：在苦難的深處，人肉身的存在飽受威脅，快要崩潰了（耶十一 18-9；詩三十八 5-7，十三 3，二十二 14-15）精神上又因仇敵的圍攻，感到黑暗重重，孤獨被棄（耶十五 15-17；詩三十一 11-12；伯十九 13-19）；靈性上更感到神的遠離，應許落空（耶一 8-10，比較十八 18-23；詩三十八 11，二十二 1），這是舉哀人的信仰瀕臨徹底破產或突破新生的時候。

外面的苦難也許能咬緊牙齦，再闖一關，但內心那種紊亂和絕望，已逼使他走到瘋狂失控的邊緣。在他較為平靜清醒的時候，心中難免浮起前塵往事，在昔日風平浪靜的日子，他的世界是那樣有條不紊，義人像一顆「樹，栽於水旁，在河邊扎根，炎熱來到，並不懼怕，葉子仍必青翠；在乾旱之年，毫無掛慮，而且結果不止」（耶十七8；參詩一3），惡人卻像糠粃，被風吹散，被火焚燒（耶二十三28b-29a），於是他在神面前追述昔日蒙福的光景。但在他激動的時候，就會感到一切都是幻像，神的召命是他招禍之尤，連他肉身存在都是一個過重的擔子，他就厭棄自己，咒詛他的存在（二十14-18），這是他抗議現況的原因。在抗議哀訴的過程，有許多種情況下他會突然恍悟過來，重見出路，略窺曙光，這樣便叫他歡然讚美（耶十八 11、13；詩二十八 6，十三 5-6，十七 15）。

能使他重建信心的，很多時候是取決於舉哀者在哀訴時的心境與態度，試述如下。

一、舉哀人的心態，並不像哀文字面意思的那樣，對神只有反面的指控與定罪；他並不是一口咬定神是出爾反爾，言而無信。神並沒有按應許及時施予援手，是他真實的感受，因此耶利米問：「難道你待我有詭詐，像流乾的河道麼？」（十五

18），他沒有說出口的乃是：「主啊，請說，僕人敬聽啊！」（撒上三 10）。他對神發出的，是一個問題，不是一句判語。因著長久的苦難，他愈來愈不敢倚靠昔日對神形成的前設，事實上苦難早已異化了他與神之間的關係，神成了一個他不再認識的神，因此他要藉對話與問題重新認識祂。我們要注意的是，哀歌能至終給人盼望，正因為舉哀人堅持的，不是自己昔日的神觀，這個神已因苦難而變得陌生起來；他堅持的，是每一個新的一天都可以給人重新發現的神，那是他經歷苦難的洗劫後唯一剩下的希望了，因此哀歌對神發出的，是一個問題，一個等待回答，一個等待自己對神的前設被推翻的問題，不是判語。

二、神又是一個多麼不願意回答哀歌列舉之問題的神啊；有時祂是會回答（十五章內，第11-14節是回答第10節；第19-21 節是回答第 18 節），但更多時候，祂就是不作聲，保持著殘忍的沉默。就像母雞看著困在蛋殼內辛苦掙扎要破殼而出的雛雞，卻不予援手的情形一樣；母雞下蛋以至孵窩的辛勞，就是要看見小雞能夠破殼而出，這是個生死存亡的時刻，是每一個新生命必須自己掙扎的。母雞若要幫上一把，實在太容易了，但只要牠幫上一把，小雞就是出了來，也必活不下去，因為沒經過誕生前的掙扎，小雞仍然未預備好要過誕生後的生活，因此母雞只能站在旁邊殘忍地不動。

神對一個舉哀人也是這樣。祂不言，不是因為祂詞窮，祂不答，不是因為祂理虧；祂太清楚舉哀人每一個問題，都是他要破殼而出，脫離舊生命的模式，踏入新生命的層次的努力。

但看哪，哀歌中幾乎每一個問題，都是本於昔日的經驗與前設而發的，也就是本於方向確定與方向迷失的世界觀而發，還有別的可能嗎？祂若是一一回答這樣的問題，舉哀人仍然會覺得這是合法的問題，他仍會繼續問下去，以為人生就是一問一答，就能解決千千心結，他仍會盤旋在昔日的小天地，那麼他仍會被困在蛋殼之內，昔日所受的一切痛苦都是白受了，他很可能問完最後一個問題就會胎死腹中，因為有問必有答的人神關係，至終人必詞窮而無言，而本於舊有世界的問題，又不會給他問進新世界去，二者在邏輯上必會來到一個中斷點；凡是舊有世界延續擴散出去的，仍然是舊世界，不是新世界。

三、在邏輯上的中斷點，卻是新舊生命的臨界點——邏輯闖不過去的，在苦難中的申訴、靜默、反省、再申訴，卻成了一種催化劑，幫助人穿越現況生命的紛亂與無常，遠遠窺見上層次的點點星光，他就歡然踴躍，再上路了。

上面我們說過，神常在不回答的靜默中，讓我們有一空間去聽回自己的問題。我們在曠野向神高聲抗議，天地間卻沒有一人在那裡聆聽，只有山谷傳來的迴響，是自己的問題反盪回自己的耳膜，自己的問題在反問著我們自己，而且直闖入自己心靈殿堂的至深處，比由頭腦邏輯發出的問題闖的更深入。我們不斷的問，它們就不斷地反問，不斷地進深，直到它把我們最隱蔽的地方都給外翻出來（turn inside out），暴露在祂的無言，也就是暴露在祂的聖光之中，於是我們看見自己的虛妄，看見舊有世界原來不是那樣自給自足的，不是那樣美麗可愛、必須持守的；正因如此，我們同時也看見，現今世界種種

的苦痛，其實並不是那麼苦痛，處於新舊世界的臨界點不錯是紛亂與無路可尋，但舊世界的破落，與新世界的一點星光，以致他真脫離舊世界的籠絡，能站在新的局外點去反省今後的去向。

在理性的求知上，人能否突破昔日的前設，而開闢新知識的領域，很多時候在乎人能否「反問自己的問題，直到自己的問題反問他自己」：（Question your question, until your question questions you.）。

在生命的進程上，神的靜默正是給我們一個這樣的空間，讓我們向神怒吼的問題，從山嶺回盪入我們的耳膜，反問我們。所以說，神的靜默並不表示祂不在那裡，正如小雞在蛋殼內作生死掙扎時，母雞不幫忙並不代表牠不在一樣；牠一直在蛋殼之外，焦急地等待，神的靜默正是祂焦急的等待，等待我們破殼而出的一剎那。

這樣說來，從舊世界的觀點來看，哀歌表達的絕望好像表示舉哀人是身陷絕境，但從舉哀人的角度來看，他是正處於新舊世界的臨界點，不管新世界是怎樣的模糊遙遠，舊世界卻是已經因苦難而被擊毀，他就像一個過河卒一樣，是只有向前，不能退後的了。哀歌的絕境正是表達人邁向新世界的關卡。

C 哀歌與新生

由絕處怎樣進入逢生，是我們最感興趣的地方；可惜遍閱聖經所有的哀歌，都找不到一張仔細的路線圖，一紙說明書。

昔日耶穌跟尼哥底母談重生，尼哥底母問的是同樣的問題：「如何（how）能重生呢？」耶穌除了指出「必須重生」和

重生的途徑外（「水和聖靈」），就只告訴他有人已經走過（「我們所見證的，是我們見過的」）。你自己也要這樣走（約三1-15）。人生不是像搭建玩具模型，可以指出怎樣把A的螺絲放進B的小孔，然後用C的螺絲帽，套緊在D的位置上；人生是個別又獨特的，聖經只能告訴我們什麼是正路，通往正路的方向是什麼，並且告訴我們已經有人循這正路走到目的地，餘下的就必須自己去走。

哀歌也是這樣，它告訴我們生命必須不斷的去突破，指出苦難常是突破之途，和告訴我們許多人已經因苦難而走進新的境界，此外它就不再多言了。我們必須學習滿足於聖經已經說的，然後試踏上第一步，不要老問它沒有說的，而延遲走第一步，甚至企圖以此來逃避自己開步走的責任。

「哀歌與人生」一段，是指出宗教不是要來逃避生之責任，免得苦難來到，信仰成了第一個被犧牲的對象。哀歌指出生命是必須也是可以突破的。

「哀歌與絕境」告訴我們突破之途，透過哀訴、指控、反省與自省、自控，人怎樣從方向迷失之境，慢慢進入一個臨界點，接近方向重尋的境地。

「哀歌與新生」就是說明前人（舉哀者）走這條路時留下的榜樣。

一、立約是人可以訴到神面前發哀歌的原因。詩篇中，詩人常追溯到出埃及、走曠野的日子作為哀歌的起點（詩四十四1、4、20），耶利米亦常說受罰之民是屬耶和華的（耶十25），因此二者都求神為祂自己的名的緣故施憐憫（詩十三4，二十

五11，五十七5；耶十四7，十五16），這是神人關係最重要的一個記號。在上引耶利米的經節中，他甚至說：

> **耶和華啊，**
> **我們的罪孽雖然作見證告我們，**
> **還求祢為祢名的緣故行事。**
> **我們本是多次背道，得罪了祢。，**
> **以色列所盼望，**
> **在患難時作他救主的啊，**
> **祢為何在這地像寄居的，**
> **又像行路的只住一宵呢？**
> **祢為何像受驚的人，**
> **像不能救人的勇士呢？**
> **耶和華啊，祢仍在我們中間；**
> **我們也稱為祢名下的人。**（十四7-9）

我們受苦若非己過，天下間就只有耶和華能為我們伸冤，若真是出於己過，也只有耶和華能赦免、恢復；因此不管苦因是什麼，回到神那裡去仍然是必須行的路，因為是屬祂的。

二、緊抓不放是人能逃出黑森林之道。約伯記長達四十二章，不錯是可以劃分許多首哀歌以及別的文體單元，但整體地看，未嘗不可當作一首哀歌來讀，一條漫長又不息的掙扎之路，直到他「親眼看見」神為止（伯四十二5）。耶利米書十一章18節至二十章的哀歌，經歷的時間起碼也有十多年，當然，它們並不代表舉哀人要經歷這麼長的時間才有結果，因為約伯記與耶利米書那一段是把一生許多階段的掙扎都放在一起；但這也提醒我們在禱告上的飄忽是不足夠的。

舊約最具代表性的人神掙扎，應該就是雅各在雅博渡口的摔跤（創三十二13-32）。這一段的意思極其豐富，解釋也十分分歧，但與我們主題有關的幾點倒是清楚的：1. 不管與雅各摔跤的是誰，雅各認定那是神（30）。2. 雅各遇上神之時，是窮途末路，眼見就要全家給以掃殺絕，因此有一情詞迫切的禱告（9-12）。3. 他自己也厭倦終生逃命，決定要正面解決他的問題（21）。4. 摔跤之時，雅各是死抓不放，直到天明，神人要求讓祂離去，他說：「祢不給我祝福，我就不容祢去」（26）。5. 雅各戰勝後，他的名字改變了，（古時名字是代表實體的），身體也留下一個永遠的記號——腿瘸了（31）。

這真是人神搏鬥的精彩記錄，也是哀歌最高的戲劇版本！它告訴我們神是願意跟人交手，也願意「輸」給人的，不管這個思想叫我們多震駭，多不習慣，偶像思想與耶和華信仰之別，也盡在哀歌表明出來了。

三、全是恩典乃為哀歌的福音版本。舉哀人決不是個自覺有理、自以為是的人。種種苦難已叫他比誰都認識到人的限制和脆弱，但他不能因此就在神面前一直的認罪（事實上認罪既非詩篇的主體[45]，更不是哀歌的必備內容），那不是問題的所在。

說來奇怪，舉哀人竭力在神面前力爭的，正是因為他的脆弱和限制，不是哲學家描寫的，那種客觀又抽離的脆弱人性，而是因苦難已呈崩裂的脆弱，已走到末路的限制。就像雅各在雅博渡口之夜所體會的，不是因為他力大所以能勝，乃因他已

無路可走，若不勝過就必敗亡，正是英語所說的“make or break”的階段，他說：「祢不給我祝福，我就不容祢去」，因為他若放手容祂過去，他自己就過不去了。這樣說來，摔跤之能勝，舉哀之所以能進入新生，不因為他是力大和有理，反因為他的脆弱和限制了。

人能否讓哀歌突破現況，很多時候是在乎他對現況感到有多絕望，然後他在神面前又有多堅持。

那麼掙扎之後又怎麼樣呢？堅持之後又怎麼樣呢？那就是等候，相信祂已聽見、看見，又採取了行動[46]。很多學者均指出，舉哀人由方向迷失進入方向重尋的境地，都經歷到「全是恩典」的驚喜[47]，因為新世界不是他訂造的，也不是他賺回來的。當他遇上，他只有從心底迸發出感謝和讚美。「從是（What is），走入不是（What is not），以致他可以進到『將必要快成的事』（What will be）的歷程，而方向重尋之境正表明這種再生力」[48]。

D 哀歌與使命

哀歌中有一類稱作「中保哀歌」，其文體特色是：發言者用第一人稱單數「我」，但敘述的事卻為第一人稱複數「我們」，耶利米的哀歌正是這樣（十19-25，十四19-22）。就算他是以第一人稱單數敘述自己的苦難，他也不忘記民眾的命運（十24，文中的「我」，應作「我們」），原來中保也者，正是一手牽著神，一手牽著人來禱告的人[49]，而他的苦難既是來自人的拒絕，也是來自神的審判；而他至終的苦難，是會來到一個時刻，既為人棄絕，也被神棄絕；人既以他為仇敵，神也以

他為仇敵[50]，他就是這樣獨立於天地的蒼茫了。

我們至感關心的，是他怎樣得到這樣的使命呢？得到了，又是怎樣維持的？

首先，耶利米得使命的要點，是在他蒙召的時候：「耶和華的話臨到我」，「臨到」不等於聽到。我們說過，耶和華的話不單是言語，也是事件（event），因此，「耶和華的話臨到我」，就等於是「耶和華的話發生在我身上」，這是整個領受使命的要點。我們聽過的話，很快就忘記了；發生在自己身上的事件，就十分不容易忘記，尤其是這「事件」是來自耶和華。

他在「事件」中到底看見了什麼？他看見北方強敵率兵攻城，他看到城破家亡，他也看見人民繼續的悖逆，因而把自己逼向一去不回的悲慘命運，他可以忘記嗎？他可以閉口不言嗎？

我們通常說耶利米順服神，所以領受了使命；說他愛國愛民愛神，所以甘心實踐使命，長達半個世紀之久——這些都是真的，但這些很可能都是因為神的道「發生」在他生命上的結果。而使他能順服、能愛的，卻是神的話，因為研究第七章時我們已經看過，他與職業先知的分別，是在乎神的話，是神的話給他異象，給他使命，給他信息，也是神的話使他有神之道，就是那條道路似乎不存在，神對他只成了一道深不可越的鴻溝（void），成了仇敵，他仍藉著哀歌而硬拼上去，這也是為什麼他能甘於寂寞，忠於所託的真實原因，神的話一直充滿在他的胸臆間，在他的地平線上，因此他不需要道旁的掌聲，

仍能繼續下去、持守下去。

我們沒有更清楚的信息了。若要蒙召的工作能做下去，要使命能實踐，一定要求聖靈讓神的話「發生」在我們的生命中，成為一個事件，成為一個終生不能忘記、不能稍離的經驗，然後也許能學像耶利米那樣事奉神、事奉人。

再者，二十章9節還有進一步的顯示：「我若說，我不再提耶和華，也不再奉祂的名講論，我便覺得似乎有燒著的火，閉塞在我骨中，我就含忍不住，不能自禁。」

神的話在他的生命裡去到什麼地方呢？神的話不是他的宗教責任，只用在宗教時刻講講說說，甚至不是他個人靈修的媒介。我們已多次提到先知早就認同了自己是神的出口，這是屬於孤獨先知的傳統，但也許比其他先知更深入的，就是這裡告訴我們的秘密：神的話已經進入他自我意識的深層，成了他骨中的火！所以神的話也成了他痛苦之源：「因為耶和華的話終日成了我的凌辱譏刺」(二十8下)。我們可以這樣說嗎：因為我們已鑽入了神話語的核心，所以神的話也成了我們存在的核心？

是因為神的話向他表明了神的心跡，所以他能認同神對悖逆子民的無奈，也是因為神的話向他曉諭了子民的命運，所以他能認同猶大人的苦難，這才是他終生不悔地與神與人同在，是一個被人拋棄的神，也是一個被人拋棄的人；因此嚴格說來，叫耶利米孤獨一生的，不是他的宗教熱情，不是人的逼迫或漠視，這些他老早在神的話語中（事件）看見了、經歷了；叫他孤獨一生的，是他眾醉獨醒於神的話上，一生都是睜著眼

睛看見整個民族一步一步走向他老早預言的結局；到了最後城破家亡的那一天，他不再抗議，不再發哀歌，只是靜靜地留在耶路撒冷，與遺民偕居。

使耶利米面對人生真相的，使他能絕處逢生的，使他能重新得力的，正是他發的哀歌；但使他能得力，目的正是要他繼續承擔使命，儘管這個使命叫他發的哀歌更深沉，我們一定要學會這個功課。

註

1. 楊牧谷，《復和神學與教會更新》，（香港：種籽，1987），頁433-477。
2. 有關英文論哀歌的作品，較容易找到的有：Claus Westermann, *Praise and Lament in The Psalms* (Edinburgh: T & T Clark, 1981); Walter Brueggemann, *Living Toward a Vision* (Philadelphia: United Church Press, 1976); *Interpretation*, XXVIII (Jan. 1974)，全卷；A. R. Johnson, "The Psalms," in *The Old Testament and Modern Study*, ed., H. H. Rowley, (Oxford: At the Clarendon Press, 1951); Geo. Widengren, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents*, Uppsala: Almgvist & Wiksells, 1936。此外，好的詩篇舊約學者，作品中多有論及，下面只列出他們的姓名和出版年份，書名與出版社皆略去：Briggs (1907-1909); Kirkpatrick (1910); Gunkel (1917); Kittel (1929); Weiser (1950); Leslie (1949); Mowinckel (1962)。
3. 本節有些地方的翻譯需要澄清一下，請參第二大段的解釋。
4. 命題式的信仰，就如信經所說的，「我信上帝，全能的父……我信我主耶穌基督……我信聖靈……」，是清楚地一條條列明。這不是說信經的信仰就不對了，全在乎我們怎樣了解和使用信經。我們若起於此而止於此，這種信仰就很可能是只有一條條的命題，沒有內容也沒有體驗，到經驗與信仰不銜接，甚至有衝突，像苦難，人多半就會放棄沒有內容也沒有體驗的信仰。信經是信仰的精粹及撮要，用於崇拜及聖禮上，也可幫助信徒容易把握信仰的大體。參楊牧谷，《使徒信經新釋》，（台北：校園，1988），序。
5. *Cf.* Westermann, "The Role of Lament in the Theology of the Old Testament," in *The Praise and Lament in the Psalms, op. cit.*, p.259; Brueggemann, "From Hurt to Joy, From Death to Life" in *Interpretation*, XXVIII (1974), pp.4f.
6. 兩個意義是相同的，參楊牧谷，「全能的父」，在《使徒信經新釋》，上引，頁30-36。
7. 這是一首特別的哀歌，稱作「神的哀歌」(divine lament)。有關哀歌類別，參楊牧谷，《復和神學與教會更新》，上引，頁454-461、475-477。
8. 詳細的可參楊牧谷，上引，頁444-453，特別是註解列出的參考書。

9. 也有分作五部分，1.序言、2.懇訴、3.哀求、4.動因、5.讚美。參Westermann, *Praise and Lament in The Psalms, op. cit.*, p. 66-69; *cf.* 53-54。
10. 例：詩六、四十四、八十八。
11. 例：詩二十二、二十五。
12. Brueggmann, "From Hurt to Joy", *op. cit.*, pp.6ff; Westermann, *The Praise and Lament in the Psalms, op. cit.*, pp.265ff；二者均說回顧與讚美為主要構成體。
13. 但大多數學者認為是十一18-23是第一首哀歌，但十19-25很可能也是哀歌，參楊牧谷，《復和神學與教會更新》，上引，頁461-477。學者則認為那只是耶利米與神的對話，假如哀歌本身就是一個對話，而本段又是以詩歌體來寫，內容又與哀歌吻合，我們就沒有理由不把它算為一首哀歌。
14. 各學者對共有幾首，而每首又包括哪幾節在內，均沒有一致的意見，但大體上是十九18-23，十二1-6，十五10-21，十七9及下、14-18，十八18-23，二十7-12。參Skinner, Holladay, Hyatt等人的著作。
15. 卻不是說被選的哀歌就只討論那一方面。事實上，哀歌不是個有條理的論述，我們這樣做，只是想反映出困擾先知的苦境是什麼。
16. 如*Hyatt, IB, op. cit.*, p.940。
17. *RSV*及呂振中等。
18. 除了註16之外，參Bright, *Jeremiah, op. cit.*, p.109; W. Mckane, *Jeremiah*, vol I, *op. cit.*, ad. loc.等等。
19. 和合本與*AV*，均作如此讀，但在這一節上，和合本的譯法還可讀出個意思來，*AV*就叫人不明所以。
20. 第19-21節本來也屬哀歌一部分，為了篇幅緣故，我們沒有處理。*Cf.* Boadt, *Jeremiah* 1-25, *op. cit.*, p.199。
21. Bright, *op. cit.*, p.106, 109.
22. Holladay, *Jeremiah*, *op. cit.*, p.97.
23. 如Condamin, Duhm, Cornill, 為Hyatt引用，見上引，頁942。七十士譯本，不僅是把第16節連於第15節而有不同的意思，而是指出先知受辱的緣故：因為人蔑視祢的道，故不是一般的迫害；這也是為什麼先知認為非要消滅了蔑視神道的人，否則神的道不會成為先知心中的喜樂。這個翻譯似乎意思完整一些。參Bright, *Jeremiah, op. cit.*, p.110。

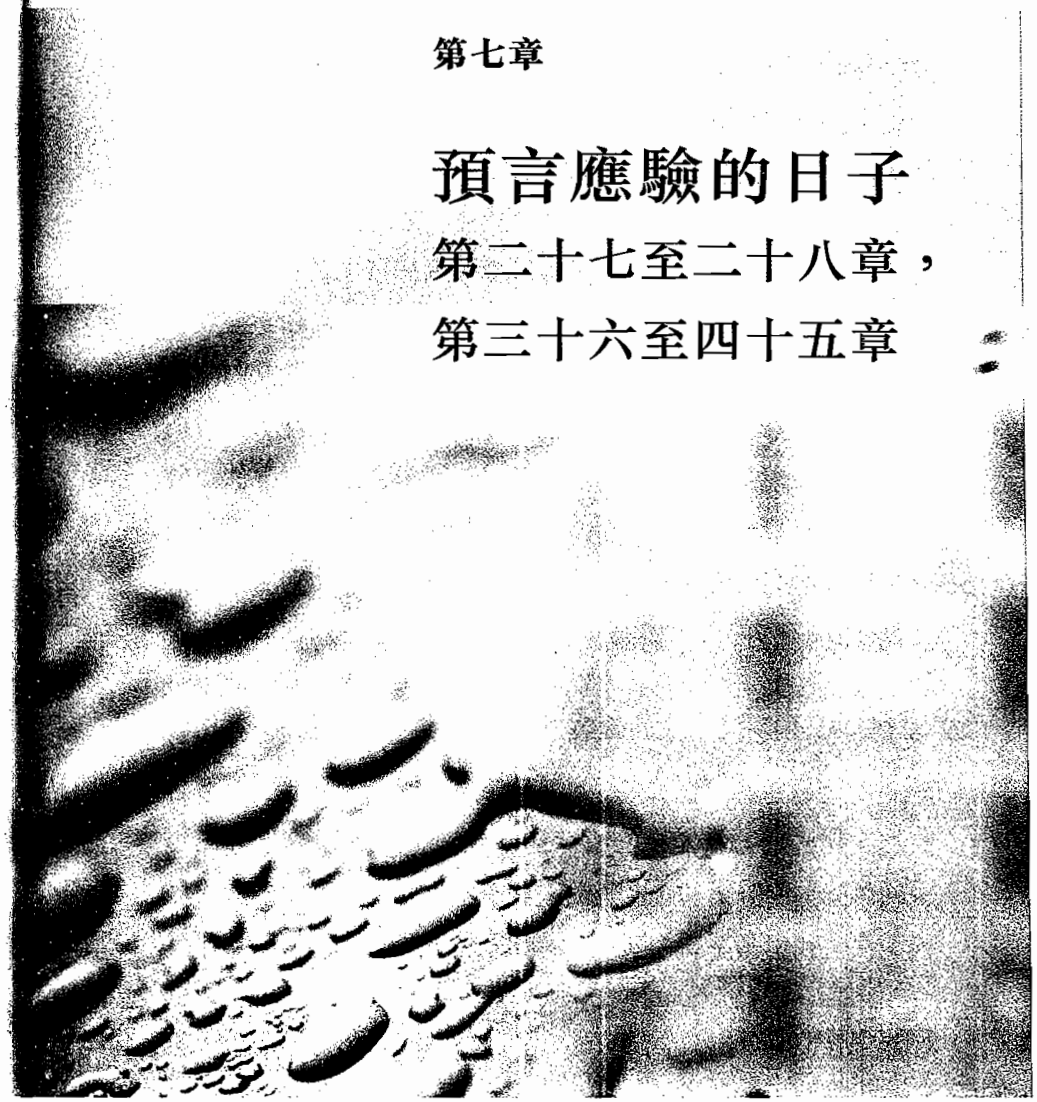
24. James Minlenburg, "A Confession of Jeremiah," in *Union Seminary Review*, IV(1949) p.17, quoted by Hooper, *IB*, *op. cit.*, p. 940.
25. Frederick W. Robinson, "The Lonliness of Christ," in *Sermons Preached at Brighton* (New York: E. P. Dutton & Co., 1882), p. 168; quoted by Hooper, p.941.
26. T. F. Torrance: "Question your Question, until your Question Questions you."
27. *Cf.* Bright, *Jeremiah, op. cit.*, p.124；他認為是「訓導」(tōrāh)。
28. "Circulate slanders...", Bright, *Jeremiah, op. cit.*, p.124, notes 18.
29. Giesebrecht, Rudolph, Peake, quoted by Hyatt, *IB*, p.965.
30. *JB, NEB, NIV.*
31. RSV，Bright，呂振中譯本。
32. 好些解經家均認為耶利米在聖殿講道之後，他不錯是仇敵日眾，但也贏得一些人的敬重，特別是王室的高官，因此他在社會上的地位與工作也日見明顯。參Hooper, *op. cit.*, pp.867ff。因此他若真要對付仇敵，也可以假借高官之手進行。
33. *AV*，*RSV*，*NEB*，*NIV*，均作「欺騙」，*JB*，Bright，是作「引誘」(seduced)，呂振中作「誘導」，大概是表達「引誘」的意思，但讀者仍會誤以為「循循善誘」解，原意全不是這樣。
34. 「四圍的驚嚇」，原文是mgor-missabib，布賴特把它當作專有名詞來譯，認為可能耶利米用的太久，已經成了他的別號，因此在他的譯文就照原文音譯出來，參 Bright, *Jeremiah, op. cit.*, p. 132。我們認為不必走到那一步，應把其意譯出來，(參二十3，六25，四十六5)。
35. Cornill, Giesebrecht, Duhn, Volz, Peake, Hyatt等。
36. Holladay, *Jeremiah, op. cit.*, p.103.
37. 參楊牧谷，《復和神學與教會更新》，上引，頁475-477、484-500，有解釋人從「方向迷失」轉到「方向重尋」的轉捩。
38. 包括：Graf, Giesebrecht, Duhm, Erbt, Baumgartner, Rudolph, Hyatt; See Mckane, *Jeremiah*, vol. 1, *op. cit.*, pp.482f。
39. 認為二者必有從屬的關係者，多受德國六十年代流行的宗教歷史學派的影響，參楊牧谷，《復和神學與教會更新》，上引，頁48。

40. Hyatt的看法，*IB, op. cit.*, p.975。
41. Mckane, *Jeremiah*, vol, I, *op. cit.*, pp.488f.
42. Mckane引用Baumgarfner，說到閃族有一傳說：一個婦人一生都是懷著同一個胎兒，胎兒不斷加重，卻不能產下來，母親與胎兒同受苦！見上引，頁489。
43. 參Boadt, *Jeremiah* 1-25, *op. cit.*, p.154。
44. 楊牧谷，〈信仰——生死存亡的掙扎〉，《伴我前行》，(台北：校園，1988)，頁155-166；另參〈命運、希望、奮鬥〉，上引，頁148-154。
45. 參楊牧谷，《復和神學與教會更新》，上引，頁451，註47。
46. 這是藉哀歌角度來寫的出埃及史用的格式，參出三7-8a；另參楊牧谷，上引，頁439-444。另參Brueggemann, "From Hurt to Joy," *op. cit.*, p.13-15。
47. 有關不同學者在這方面的論述，參楊牧谷，《復和神學與教會更新》，上引，頁494-501。
48. 參楊牧谷，上引，頁501。
49. Mediatorial Lament，參上引，頁459-461。
50. Hooper, *IB, op. cit.*, pp.943f.

第七章

預言應驗的日子

第二十七至二十八章，第三十六至四十五章



翻過耶利米書的哀歌，我們是進入一個完全不同的時代。從歷史來看，這是由約雅敬進入西底家的時代[1]，也是猶大國最後一個王朝；從文體來看，我們是從詩歌進入歷史的敘述（特別是第三十八-四十五章[2]）；從內容來看，哀歌是記載耶利米的內心轉變，但歷史部分則完全集中在耶利米身外所遭遇的事件（第二十六-二十九章，第三十六-四十五章，中間隔著的，就是耶利米不同的言論、預言及禱文等）。這些事件的記錄與安排，不是用來叫讀者明白中間隔著的言論（二者的關係不是明顯的），而是用猶大末期國運日趨惡化為背景，指出耶利米怎樣日趨被孤立，景況愈來愈危險，直到他被擄去埃及為止。換句話說，這一段歷史對我們明白耶利米最後一段路程是十分重要的了。

讓我們從猶大人第一次被擄到巴比倫開始說起吧。耶路撒冷被巴比倫大軍圍城和俘虜，一共有三次，第一次發生在公元前五九七年；第二次是巴比倫攻陷耶路撒冷，猶大亡國的時候（公元前五八七年）；第三次是巴比倫為報復他們立的基大利省長被殺之事（公元前五八二年）。在第一章我們說過，自約雅敬末年到西底家亡朝這段時間，米索不達米亞平原的政治勢力千變萬化，昨天的盟友會突然變成今日的敵人，今日的敵人又會突然變成明日的盟友。在公元前六〇一年，尼布甲尼撒大戰埃及，雙方損失慘重；尼布甲尼撒班師回朝，重整隊伍；埃及軍雖然也是傷亡枕藉，但可以力挫巴軍也是叫他們感到驕傲的。約雅敬一直想擺脫巴比倫，便趁這個時機再與埃及修好，攜手力拒巴比倫（王下二十四 1），可惜這是愚蠢的行動，對

政局完全沒有洞察力。

從公元前五九九年到五九八年，巴比倫王似乎對反叛的猶大王沒採取任何行動，因為他為內務和別處的騷亂絆著了，但他要對付猶大國的心卻是無時或忘的。就在同年（公元前五九八年）十二月，他調動大將，配合附近亞蘭、摩押，和亞們的游擊隊，揮軍直取耶路撒冷（王下二十四；耶三十五11）。就在這一個月，約雅敬死了；按一派的說法[3]，他是給自己人謀殺的，因為招惹巴比倫王攻城的是他，猶大人想殺他以平息巴比倫王的怒氣，耶利米的預言初步應驗了。

他十八歲的兒子約雅斤接續他作王（王下二十四8）只有三個月；新王眼看巴比倫人的怒氣一點沒有平息，城就要守不住了，就帶著王太后、宮廷高官及地方領袖出去投降了。尼布甲尼撒既進入耶路撒冷，就盡量搜掠王宮的寶物，並且毀壞聖殿的聖器，然後才帶著約雅斤和王室成員，連同各領袖和民眾[4]，和國中的軍士、木匠、鐵匠，盡擄到巴比倫，是為第一次被擄；列王紀下告訴我們，「除了國中極貧窮的人以外，沒有剩下的了」（王下二十四14；另參耶五十二28）；然後立西底家作猶大的王。

要明白猶大國這時的情況，我們要從約雅敬末年發生的事講起。那時猶大國勢已如江河日下，南方稱作拿古夫（Negeb）的地區失守，猶大國主要城市又為暴風吹襲[5]，猶大國在天災人禍的侵襲下，傷亡極眾，人口從公元前八世紀的二十五萬人，急速下降至公元前五九七年的十一、二萬人[6]，巴比倫王既把國內精英盡擄去，國中就真的是除了「極貧窮的人以外，

沒有剩下的了」。

自從國內精英被擄到巴比倫之後，猶大末期的歷史就分作兩條路線發展——這也是耶利米關心的兩個世界：一個是在巴比倫剛建立的猶大圈子，他們多聚居於幼發拉底河畔，自成一個圈子；另一個就是耶路撒冷的遺民，以西底家為首的末期猶大國。

我們會在本章專注於耶利米怎樣活在西底家王朝，下一章才討論他對被擄到巴比倫的猶大人的關心，以及他自己在猶大亡國後的生活。

I 西底家時代

II 猶大末期的神學思想

III 現代意義

I 西底家時代

西底家登基的時候是十八歲，聖城與聖殿剛被搜掠，國內精英盡去，經濟環境又惡劣非常，他真能起死回生嗎？完全不能！有三個原因。

第一，他是個優柔寡斷的人，沒有主見，自信心又極度缺乏。他眼看耶利米的預言應驗，知道耶和華真是藉著他說話，因此多次暗暗垂詢耶利米耶和華有什麼話說沒有，或求耶利米為他禱告（耶三十七3-4、16-17，三十八14-16）。他是愛耶利米的；到了貴胄拿住耶利米，要求王治死他，他就拿不定主意了，推卸責任地說：「他在你們手中，無論何事，王也不能與你們反對。」（耶三十八5）

第二，當時留在耶路撒冷幫他治國的貴胄是全無政治識見，只有封閉的愛國主義和宗教熱情，對國際大事全無認識，只是個政治賭徒，不惜以卵擊石；他們圍繞著西底家王，叫他也完全低估巴比倫的實力，這才引至巴比倫王一再攻城。有關這些事件，我們在下面還要述及。

第三，西底家對自己作王的地位相當沒有安全感。原來他的姪兒約雅斤雖然被擄到巴比倫，下在監裡，但國內臣民有不少人仍認為他們真正的王是約雅斤，適逢居於巴比倫的猶大人又因假先知的煽動，說返國之日可期，約雅斤要再作他們的領袖[7]；巴比倫的猶大人仍以約雅斤的年號來計算日子（「約雅斤王第五年四月初五日……」結一1-3），再加上當時猶大國內普遍希望約雅斤早日回國，實踐神的應許（耶二十七、二十八），西底家就更感到地位受威脅了。

上述各點可以解釋為什麼西底家真是猶大末期最糟的王，而他的外交內政又是那樣飄忽不定，至終引來亡國的命運。讓我們分條敘述發生在西底家時代的大事情，好明白耶利米的遭遇和反應。

A 夭折的陰謀

被擄的猶大人於公元前五九五年間在巴比倫策動的騷亂，很快就平息下來，耶路撒冷的居民卻有不同的看法。他們以為巴比倫內政不穩，正是他們起來掙脫巴比倫之軛的大好時機，就在翌年（公元前五九四或五九三年），西底家與來自鄰國的使節密謀反叛，他們包括以東、摩押、亞們、推羅和西頓（二

十七1-4）。我們不知這個主意是來自鄰國，還是西底家自己的意見；若是後者（若按耶利米書的記錄來看，似較可能），上述西底家的弱點又再一次顯露出來。首先，他對自己「盟友」的底牌完全摸不清，以為他們是可以合夥的人，五年後猶大國真的揭竿起義，這些「盟友」的面目就完全顯露了（見下一段）。

第二，因著他被小人圍繞，誤信讒言，以為巴比倫真如所說的為內亂牽制。其實為數不到一萬的成年猶大人在巴比倫可以搞出什麼花樣來呢？如此糊塗的君王幾乎把亡國的日子提前了五年。

第三，他太受輿論左右。當時猶大國充滿獨立自由的呼聲，先知哈拿尼亞更是看準風頭火勢，假託耶和華的名傳說民眾想聽的話：

> **萬軍之耶和華—以色列的神如此說：我已經折斷巴比倫王的軛。二年之內，我要將巴比倫王尼布甲尼撒從這地掠到巴比倫的器皿，就是耶和華殿中的一切器皿都帶回此地。我又要將猶大王約雅敬的兒子耶哥尼雅和被擄到巴比倫去的一切猶大人帶回此地，因為我要折斷巴比倫王的軛。這是耶和華說的。**（二十八2-4）

耶利米是鑑於國內瘋狂的形勢，以繩索和軛加於自己的頸上，來對陰謀反叛的列王使節和西底家勸喻。整件事記在耶利米書第二十七、二十八兩章。二十七章1節說這件事發生在西底家「登基的時候」，二十八章第1節卻說是西底家登基第四年。明

顯地二十七章1節是文士抄馬索烈經文時弄錯的，他們把二十六章第1節抄錯在二十七章第1節。七十士譯本是沒有這一節的，而大多數其他希伯來抄本只作「西底家開始作王的時候」[8]；剛登基（十八歲）的西底家是不可能策動起義的。

這兩章聖經是屬於巴錄回憶錄的一部分，是以耶利米為中心去追述發生在他身邊的事情，因此產生不少混淆難解的地方，我們不能在這裡詳細討論。但大體上這兩章聖經一共記載的四件事情是清楚的：1. 對列王傳的信息（二十七1-11）、2. 對西底家的信息（二十七12-15）、3. 對祭司及人民傳的信息（二十七16-22）、4. 與哈拿尼雅對抗（二十八1-17）。

對列王傳的信息是，神已把大局交在尼布甲尼撒的手，凡不服從的必被刀殺（二十七8）。對西底家，耶利米則勸喻他不要誤信讒言，再把國家陷於更大的苦境，不能自拔（二十七13）。對民眾與祭司的勸告與對西底家的差不多，就是「只管服事巴比倫王，便得存活」（二十七17）。對哈拿尼雅，他的語氣與方法就不同了，二十八章6-9節是用嘲諷的口吻來說，哈拿尼雅怒不可遏，就把耶利米頸上的軛取下折斷了，並且當著民眾再託耶和華的名發預言，說「二年之內我必照樣從列國人的頸項上折斷巴比倫王尼布甲尼撒的軛。」（二十八10-11）。

以前我們說過，耶利米最痛恨的，便是像哈拿尼雅一類，有實權又誤國誤民的假先知；耶利米就對哈拿尼雅說：「哈拿尼雅啊，你應當聽！耶和華並沒有差遣你，你竟使這百姓倚靠謊言。所以耶和華如此說：看哪，我要叫你去世，你今年必死，因為你向耶和華說了叛逆的話。」（二十八15b-16）哈拿尼雅就在當年七月間死去了。

從耶利米可以接觸列國使節，又能直接對西底家說話的情形來說，耶利米這時必是個相當有份量的人物，這個份量不是說他有某種公職的地位，很可能是人終於明白他一直預言猶大國會被巴比倫所破，已逐步應驗；相反地，王室先知說的平安，又在天災人禍雙重現實下，自顯為謬，王室就對他重視起來了。

我們知道西底家與鄰國結盟反巴之事，並沒有實現，倘若說這是耶利米在第二十七、二十八章規勸的成果，那是不大可能的，他既沒有什麼政治地位，列王也未必會重視一個猶大先知的話到這個地步。實情可能有二：1.列王根本就無意與弱不堪擊的猶大國結盟；2.陰謀外洩，巴比倫王必是聽到風聲，預備出擊，因此西底家立刻打消主意，還派了兩個使者，就是沙番的兒子以利亞薩和希勒家的兒子基瑪利，去巴比倫作親善訪問（二十九3），若按五十一章59節來看，很可能王也自己去了一次陪不是呢。

無論耶利米在這時的社會地位是怎樣，也無論他的負軛勸喻收到什麼果效，他在那時的孤獨是愈來愈深的。在耶城貴胄第一次被擄之前，他在宮廷以至地方首領中也是有一些朋友的，他們也許不常與他見面，但耶利米知道他講的道理仍有少部分人肯聽（耶三十六）。隨著他們被擄到巴比倫，我們可說他絕大部分的朋友都離開了耶路撒冷，他就更加形單影隻了。在無花果的比喻中（耶二十四），耶利米是以好無花果來比喻

被擄的人，而「壞的極壞，壞得不可吃」的無花果是比喻西底家及留在耶京的人（二十四3、8-10），我們就不難想像耶利米這時的心情了。

耶利米真正的痛苦還在後頭呢，那是要到五年之後，亦即是猶大國最後淪亡時方臨到。

B 最後的亡國

自公元前五九四年密謀造反到五八九年的五年間，我們的記錄中斷，完全不知道耶路撒冷發生什麼事，也不知耶利米個人有什麼遭遇。到幔幕再起，國破家亡的黑雲已經籠罩著整個猶大國的地平線（三十四1及下），西底家王亦憂心如焚，整個國際形勢也起了相當大的變化。讓我們分頭敘述。

猶大國末期一直存著一股相當濃厚的親埃反巴的氣氛，埃及為了自保，常常希望拉攏鄰國，組成聯盟，對抗如日中天的巴比倫。猶大國上下認為若要被擄的人歸回，唯一的出路就是參加這個陣營。到了公元前五八九年間，國內的愛國情緒再度高漲，加上假先知的聳動，猶大人就更相信反巴復國的時候已到，現在就是了。西底家其實並不是那麼肯定和熱切，他曾多次詢問耶利米的意見（二十一1-7，三十七3-10、17，三十八14-23），就顯出他有許多保留和憂慮的地方。但他太荏弱了，國內輿論大勢全是一面倒的，不必進行全民表決，人人似乎都知道什麼是應該做的。簡言之，他們只看見自己國內要脫離巴比倫的迫切需要，卻完全看不到巴比倫的實際情況——他們只看自己願意看到的希望，卻不要看他們需要看的真相。

在國際政治舞台上，他們同樣是只看他們願意看到的。他

們把厚厚的希望寄託在埃及身上，完全不認識他們原是「蘆葦的杖」（結二十九6）。在公元前五八九年，埃及新的法老荷法拉（Hophra，公元前五八九至五七〇年）登基，重新恢復他們在亞洲活躍的角色，猶大人就更覺得是天賜良機了。

五年前參與密謀的「盟友」事實上已經不同了。當時近東一帶各國，都懾於巴比倫強大的軍勢，不敢妄動，就我們所知，只有推羅和亞捫（結二十一18-32；耶四十13-四十一15）是有靜極思動的跡象，還是為了私己的理由呢；而以東已然改變自己的立場，改投巴比倫（俄10-14；哀四21及下；詩一三七7），猶大國上下人等似乎都看不見這些新形勢。

在主前五八七年，猶大國一定是得到埃及某種承諾，就急急揭竿起義，要掙脫巴比倫的軛了。巴比倫當然不像猶大人以為的那樣荏弱；他們一聽到猶大國的叛亂，立刻揮軍南下，就在主前五八八年一月，便把耶路撒冷城重重圍困（耶二十一3-7，三十四6及下），並且把周圍的「堅固城」（軍事價值上類似中國的烽火城）一一攻下，只餘拉吉與亞西加（三十四7）。

一九三五及三八年，考古學家發現了一組寫在陶片上的拉吉書信，共有二十一封，寫作年份正是公元前五八九或五八八年間（其中一封還寫明是在「西底家第九年」）。在拉吉第四書正記載一個哨站軍官寫信給拉吉的司令官，說亞西加的烽火已經熄滅，換句話說，已經陷於敵人之手[9]。

這時耶路撒冷城的人開始驚惶了，《拉吉六書》告訴我們有些貴胄「雙手發軟」。昔日耶利米勸他們不要起義，他們就指控耶利米妖言惑眾，使兵丁和眾民「的手發軟」（耶三十八

4)，反認為假先知是真正自由戰士！現在他們才知誰是戰士，誰會手軟！《拉吉三書》告訴我們，他們派了一個猶大軍官去埃及求助，就在公元前五八八年的夏天（巴軍圍城四、五個月後），埃及軍隊應召施援，「那圍困耶路撒冷的迦勒底（即巴比倫）人，聽見他們的風聲，就拔營離開耶路撒冷去了」（三十七5）；全國上下又一片歡呼之聲，只有耶利米一人在唱反調，說：

> **那出來幫助你們法老的軍隊必回埃及本國去。迦勒底人必再來攻打這城，並要攻取，用火焚燒。耶和華如此說：你們不要自欺說「迦勒底人必定離開我們」，因為他們必不離開。你們即便殺敗了與你們爭戰的迦勒底全軍，但剩下受傷的人也必各人從帳棚裡起來，用火焚燒這城。**（三十七7-10）

說得多麼決斷，也是多麼準確！埃及軍隊見巴比倫人離去，他們也就班師回朝了。埃及人一離去，巴軍立刻捲土重來，這一次埃及人不再回頭，巴軍也不再撤走，耶路撒冷被圍困了。

猶大國最後一段日子的經歷是極其悲壯的。他們誓死守城，長達一年之久，直到翌年夏天，糧草全絕。西底家見大勢已去，又再召見被下在監裡的耶利米。耶利米力勸西底家投降，以保性命；但西底家害怕，恐怕受辱（三十八14-23）。就在主前五八七年七月（王下二十五2及下；耶五十二5及下）[10]。猶大軍隊已完全喪失鬥志，城中各民亦因饑餓無力，如將宰之羊；巴軍輕易地就攻入耶路撒冷。

西底家連夜帶同軍兵向約但逃命（王下二十五3及下；耶五十二7及下），想向亞捫求蔭庇，巴比倫軍隊從後面追趕，直到耶利哥的平原被追上，這時軍兵棄王逃命，西底家就被拿住了，帶到尼布甲尼撒駐於利比拉（敘利亞）的總部受審。巴比倫王先把他的兒女帶來，在西底家面前一一殺了，然後又按古時懲罰違約背叛之王的刑罰，把西底家的眼睛挖了出來[11]，再用銅鍊鎖著，帶到巴比倫的監牢裡，直到他死的日子（五十二10-11）？

一個月後，尼布撒拉旦奉巴比倫王的命，帶軍開入耶路撒冷，這一次他把城牆拆毀，放火焚燒聖殿、王宮以及貴胄的房屋；耶路撒冷陷於一片火海，以及老百姓逃命哀叫的聲音。

尼布撒拉旦把全國的人都聚集在一處，把為虎作倀的七十多人（包括大祭司、守門的、太監、西底家的內侍、總書記及高官），帶到巴比倫王的面前處決，其餘的人凡是精壯及有技能的，都給擄到巴比倫去，只剩下最窮的和虛弱的留在耶路撒冷，「修理葡萄園，耕種田地」（王下二十五8-21；耶五十二24-27）。耶利米說了一生的預言，現在是一字一句的完全應驗了，猶大國從此亦在地圖上消失了。

有關耶利米在亡國後的遭遇，我們會在下一章詳細論及，現在讓我們看一下猶大末期流行的神學是怎個樣子的。

II 猶大末期的神學思想

前面幾章我們曾多次提到猶大末期的皇室神學，以及怎樣在假先知的傳播下，成了流行的民間信仰，而且都是從耶利米

的角度來敘述；現在我們要較整全地把這幅圖畫描繪出來——把以賽亞、哈巴谷和以西結的思想都放進圖書裡去：A皇室神學的背景：以賽亞的錫安主義，B審判神學的衝突：耶利米的棄國主義，C毀滅神學的喪鐘：以西結的異國回音。

A 皇室神學的背景：以賽亞的錫安主義

我們先要弄清楚，百多年前的以賽亞不能為猶大末期之皇室神學負上任何責任。在希西家時代，以賽亞不是只傳講平安信息的先知，像任何時代的孤獨先知一樣，他同樣指出猶大百姓的犯罪與受苦的關係（賽一1-十二6）；預言列國的審判（十三1-二十三8）；耶和華極其厲害的刑罰（二十四1-二十七13）；指出只要猶大悔改，神必施拯救（二十八1-三十五10）。就在這裡，以賽亞加進了當時發生的一件歷史事實：亞述國西拿基立攻打耶路撒冷（三十六1-三十九8）。我們說過，這件事對猶大末期的皇室神學有著決定性的影響。西拿基立圍城的時候，希西家差人召見以賽亞（三十七1-5），以賽亞就針對西拿基立辱罵耶和華而講了一篇安慰的道（三十七6-35），於是神藉使者擊敗西拿基立（三十七36-38），不久亞述就亡國了。之後，以賽亞書記述了兩個重要的信息：神的權能與威嚴（四十9-26）；和耶和華要把祂的國度立在錫安，萬國萬民要流歸這山（五十二1-12，五十七14-21，六十1-9，六十二1-12，六十五17-25，六十六15-21等等）[12]。

到現在我們都知道了，末期猶大人完全聽不進以賽亞論到悔改和審判的警告，只選擇他們需要和喜歡的部分：耶和華對大衛的應許，必永遠鞏立他的王位，錫安為祂的寶座，而仇敵

終必敗亡。像哈拿尼雅（耶二十八）一類先知並不是立心作假的，他們只是錯讀了先知書和歷史書的教訓。他們認為昔日耶路撒冷不也是遭遇亞述的威脅嗎？但他們不是同樣的敗亡？亞述還遭受亡國之痛呢。在他們的理解中，一定會把亞述亡國的命運跟竟敢攻打神的聖城聖山聯上關係，由此，他們更堅定自己的信念：聖城、聖殿、聖民，全是不可侵犯的，是屹立不倒的，他們都是耶和華彰顯權能與威嚴的基礎。

猶大國不錯是有離經背道的事，但約西亞的改革已把一切罪惡救贖回來，他不是重修聖殿，要民更新立約嗎？神還能要求什麼呢？整個改革的步伐不錯因著約西亞的死而停頓，但國家愈遭危困，他們就愈抓緊神對大衛的應許，就愈覺得耶和華的寶座是堅立在聖殿之內（耶七4，十四21），一切獻祭與宗教活動就更具有平息神怒氣的神秘力量（六14，八11，十四7-9、19-22）。因此尼布甲尼撒大軍的烽煙愈臨近，他們就愈相信尼布甲尼撒只會如西拿基立的下場一樣（五12，十四13）。

這是為什麼公元前五九七年耶路撒冷第一次被攻陷所帶來的震撼，絕對是空前的。聖城從未遭遇如此的羞辱，全國精神所繫的聖殿竟被異教徒搶掠，大衛合法的繼承者約雅敬被擄到異邦，連國內的貴胄精英也被帶走了，猶大國還剩下什麼呢？

就在耶利米的預言一步一步實現之際，此時猶大國的民眾完全沒有跡象放棄他們的皇室神學，他們仍然抓緊大衛應許作為大海中的浮板，把一切希望寄託在西底家的身上。西底家在宮廷先知的蒙蔽下，仍然相信掙脫巴比倫王的軛是必須的（二

十三5及下），他們獨立自由的機會已經來到；是在這種悲劇性的誤會下，西底家把自己和猶大國逼上自殺式的反叛中。

當命運至終揭盅的日子來到，皇室神學完全不能解釋他們的遭遇；也是在這種完全絕望的光景中，耶利米的神學才漸漸為人明白，在第十章我們看見怎樣終於成了他們重建希望和信仰的根據，但耶利米已經看不見了。

B 審判神學的衝突：耶利米的棄國主義

皇室神學雖然失敗了，猶大人並沒有歸向耶利米，反倒懷疑耶和華是否仍然信實，仍然有能力保護祂的聖城和聖民（耶三十一29；結十八2），也可能是因著這個緣故，他們轉向別神求幫助（結八；耶四十四15-18）。國內接二連三的悲劇逼使他們重新謀求自保之道，間接地也重新解釋耶和華的權能與公義。

猶大人固然關心耶和華的權能與公義的問題，孤獨先知們更是關心了。在這個時期的先知，除了耶利米之外，曾在約雅敬時代作先知的哈巴谷，和在巴比倫被擄之民中間作先知的以西結同樣關心這個問題——他們相同的主題都是指出因猶大的犯罪，神已經放棄了猶大國。哈巴谷按著以賽亞和耶利米的傳統，指出巴比倫是耶和華的刑杖（哈一2-11），他深信神仍然坐著為王（二18-20），也有足夠的能力拯救祂的子民（一12及下）；他只是耐心等候神的時間（二4），和對巴比倫施行的審判（二6-17）。

但耶利米的言論就不是這樣的抽離，他自己一生與猶大國的命運是完全認同的：子民的苦難就是他自己的苦難，猶大國的傾亡也就是他自己的傾亡，他又豈是喜歡自己一生的信息都是敲起國家的喪鐘，一生的工作好像只是為自己的子民預備葬禮？反過來說，難道民之背道受傷，先知就只能說安慰的話？不也告訴他們怎樣避免受進一步的傷害？難道國之將亡，先知就只能引用全無關聯的應許，使他們昧於真實的情況？終於走到不能回轉的地步？難道先知不也希望他的子民得安慰，告訴他們國家真的有問題？為什麼一定要說棄殿棄國的話啊，正是在這種情難已的絕望中，耶利米經歷了最深度的寂寞和黑暗，也是在這種景況中，他說出了宗教歷史內最感人的話。這些話我們已經解釋過（第六章），現在讓我們看一下耶利米書是以什麼角度來記述先知的痛苦。

耶利米一生被人憎恨和孤立（耶十五10及下、17，十八18，二十10），不斷被人逼害，多次幾乎喪命（十一18-十二6，二十六，三十六）；在宮廷先知的眼中，他既犯了叛國罪，也是褻瀆神的（二十六7-11）；這些先知豈是不知道的呢？他不是因此而多次崩潰，陷入絕望之中？（十五15-18，十八19-23，二十7-12、14-18）。他痛恨自己的召命（九2-6，十七14-18），但耶和華一直不放過他（十五19-21），仍然要他宣講神的刑罰。到刑罰真的來臨了，耶利米是痛苦得幾乎窒息了（四19-21，八8-九1，十19及下）。

我們不知道耶利米怎樣解決他肉身生活之所需，或是怎樣應付四圍窺伺要滅他命的敵人，我們只知道在他的天空，並沒有為他叼餅療飢的烏鴉，在他的四圍也沒有堵著獅子之口的天使，就如賴德（Von Rad）說的：「在他的敵人面前，耶利米

是完全無能的——無論是他的說話，或他的受苦，對他們來說都是全無意義的」[13]，長達半個世紀的孤獨和痛苦都是一個人獨自承擔。

最叫人感到悲哀的是，耶利米一生似乎全無喜樂可言，肉身上固無什麼享受，屬靈與道德上所遇到的，又盡是腐敗與黑暗，就是離世的時候仍全看不見有改善的跡象。賴德說得好：「這在古時的作者是極少見的，因為昔日人有一深切的需要，就是要看見至終可以重建和諧的局面，但耶利米的道路卻終止於一片痛苦迷亂之中，終其一生，終無所成。」[14]

那麼耶利米記錄這些事，是要歌頌受苦，或是顯出人應該怎樣受苦了？這是更不可能的。以前我們說過，以色列人沒有來生觀念的，一切獎罰均在今生完成，因此他們認為義人要像一棵溪邊樹一樣蒙福（十七7-8），而離棄神的就必像「沙漠的杜松，不見福樂來到」（十七5-6）。耶利米的一生正是像沙漠的杜松！因此他才會問「惡人的道路為何亨通呢？」（十二1）。換句話說，耶利米的遭遇一定會使他自己和他的仇敵起疑，他做的若是對的，為什麼一生盡是坎坷（三十三14-26），至死不見福樂？耶利米從來看不見受苦者的頭上是有一道光環的。

到底耶利米看見什麼？答案可能是在四十五章3-5節。那時一生跟隨耶利米的巴錄也忍受不住，開口抱怨，耶利米回答他的話，正反映出耶利米對自己苦難的了解，也透露出他對國家與時代苦難一個非常獨特的角度，是在先知書中極罕見的。讓我們先讀這段經文一遍，然後才解釋它。

3 **你曾說：「哀哉！**
耶和華將憂愁加在我的痛苦上，
我因唉哼而困乏，不得安息。」

4 ……
耶和華如此說：
我所建立的，我必拆毀；
我所栽植的，我必拔出；
在全地我都如此行。

5 **你為自己圖謀大事麼？**
不要圖謀！
我必使災禍臨到凡有血氣的。
但你無論往哪裡去，
我必使你以自己的命為掠物。
這是耶和華說的。

第四十五章是耶利米書一個大段（第二十六到四十五章是敘述文）的結尾，它的寫作期曾引起頗大的爭論，有些人接受本章第一節所言，是寫於約雅敬第四年，但更多學者認為從本章的內容和在耶利米書的位置來看，它是寫於耶路撒冷淪亡之後，亦是接近耶利米的晚年[15]。

巴錄一生跟隨耶利米，也必如耶利米一樣，吃盡苦頭，全書他都把自己隱藏在耶利米的背後，在第四十五章只作簡短的顯露（全書最短的一章！）。只說出他長久受苦的感受，神藉耶利米的口告訴他，神定下的旨意就是建立的必要拆毀，栽植的必被拔出，因此不要為自己圖謀大事，因為整個歷史都來到

一個生死存亡的重要關口，在這樣的時刻，能夠保命已經是人能期望最大的福樂，因此，「我必使你以自己的命為掠物」就成了巴錄最大的安慰了。這句話的意思是，在烽煙四起之時，你的性命就是我的獎賞（英譯多作 prize of war）？

巴錄到底圖謀過什麼？不是本章的要點，我們不必猜度，只當作是「不要在這時刻有非份之想」便足夠了。要注意的，倒是神在這裡透露出祂心中對猶大人徹低失望，也可以說是神心中一根常存的刺，這也是耶利米先知的真實寫照——為什麼會這樣呢？

作者一共提出四個理由。第一，「我所建立的，我必拆毀；我所栽植的，我必拔出；在全地我都如此行」。這是耶利米蒙召去傳的信息，所不同的是，蒙召時他要傳的信息是「拆毀為要建立，拔出為要栽植」(一10)，現在則是建立了，仍要拆毀；栽植了，仍要拔出；因為歷史證明了他們只是銀渣，煉了又煉，終歸徒然（六27-30），拆毀與拔出，不過是「棄絕」的同義詞，也是耶利米一生所傳之棄國信息的要點：開墾荒地（四3）、毀壞葡萄園（五10）、煉銀（六27-30）、埋葬爛布（十三1-7）、陶匠碎皿（十八4-7）、爛無花果（二十四1-10）等等。這些豈是神所樂見的呢？上述（以及其他）每一個比喻中，不是都有一個良好的意願作開始？墾地為耕作，看守葡萄園為收成，買布為束腰，造皿為可用，種無花果為結好果子，為什麼每一個良好的意願都給挫敗了？無論做什麼，結果都不成功，不能叫猶大人回轉，猶大人的失敗已成了神心中一個恆久的十字架，耶利米是第一個有份分擔神的十字架的人。

第二，是痛苦的層次問題。無可置疑，巴錄是有份於耶利米的厄運，約雅敬也曾因為耶利米的緣故，下令通緝巴錄和他的師傅。但比之耶利米，他的痛苦仍是可以忍受的，反對耶利米的人，是由帝王、官長、地方領袖，到祭司、先知，甚至父家和兄弟！再說，比之於猶大國呢，耶利米與巴錄個人的遭遇也許不是那麼獨特了：猶大國的荒涼是「全地」的，宮殿被焚，聖殿被掠，城牆被拆，國內的華廈全陷於火海中，所有能幹之士都被擄到異地。耶利米在回答巴錄的問題時，他自己難免代入，從猶大國的命運而想到自己的際遇。個人的痛苦常會在群體的痛苦中找到一種新的意義。

第三，當先知由國家的命運，想到神的權能，希望就開始萌芽了。當時猶大國上下的人只有一個恐懼，那就是巴比倫人；但先知指出，一切的痛苦都不是直接從巴比倫人來的，建立的是「我」，拆毀的也是「我」，災禍要臨到凡有血氣的，不是從巴比倫人臨到，是從我耶和華。是在這角度之下，我應允你在災難中必保性命，就是可信的了；同樣地，也是出於神的權能，猶大國雖然淪亡，卻不遭滅絕，末日必見耶和華躬自作牧，引領他們歸回故土，另立新約（耶三十及三十一章）；這是從灰燼中建立的新希望。

第四，由死得生是本章最大的安慰。「不要圖謀大事」，不要看重自己的感受，那不錯是真實的，但更真實的，卻是死後得生，被棄後的歸回。有人說，巴錄的哀歌（四十五3）之所以被安排在最後一段，正是因為耶利米與巴錄都經歷過這種由死得生的希望[16]。歷來信徒都體會到，向自己死，以至向神

活，都是最容易說，卻是最難做得到的，耶穌是這樣勸勉門徒（太十39；約三7），保羅亦為此做見證（林前十五36）；但多少時候，人不是由環境所逼而經歷這種新生？人怎可能自己放棄生之權利來求更真切的生？耶利米一定經歷過巴錄的絕望，因此他能告訴巴錄在「死」之外的生，在被棄之後的「歸回」，在完全絕望之後的希望，這跟哀歌由「方向迷失」走到「方向重尋」的經歷是一樣的（見上章）。

但它也顯示著同樣重要的另一原則啊：只有經過死地的，才能安慰臨死地的人；先知的悲情正在這裡，他要代民先嚐被棄被殺，然後才能「堅固你的弟兄」（路二十二31-32）。因此，希伯來書的作者說耶穌這位大祭司，之所以優於其他按亞倫班次為祭司的，正因為祂「凡事該與祂的弟兄相同，為要在神的事上，成為慈悲忠信的大祭司，為百姓獻上挽回祭」（來二17）。從這個角度看，第十章要討論耶利米的希望之歌，就不是廉價的逃遁主義或阿Q精神了，他是付上了沉重的代價，才能看見黑雲之上的陽光的。這正是耶利米書的受苦觀。

C 毀滅神學的喪鐘：以西結的異國回音

與耶利米活於同時代卻生活在不同地點的，就是先知以西結[17]，他是在第一次被擄（公元前五九七年）的時候去到巴比倫，在當地的猶太人中工作。年輕的時候，他一定曾聽過耶利米怒吼如獅的信息，以致他的說話和講道，與耶利米書多有相同的地方。

以西結是在公元前五九三年蒙召（結一2）四年後便去到巴比倫，在被擄的人中間工作了二十年之久（結二十九17，四十一），亦即是耶路撒冷淪陷後，仍有十五年的時間在猶大人中間傳著同一的信息：猶大國被毀滅，是他們招至的刑罰。

以西結比耶利米較有自制力，因此他的書沒有耶利米書那樣感情豐富，但他被壓抑的感情卻是隨處可見，有時還因此招至肉身的受苦（參結二十四27，三十三22）。像耶利米一樣，他也用各種實物教材來說明他的道：把耶路撒冷城畫在磚上，作為以色列家之兆（四1-15）；剃光頭髮與鬍鬚，以示子民的命運（五1-4）；有一次還在自己的牆壁鑿孔，然後扮作逃亡的人由孔逃走，以喻猶大王的被擄（十二3-7）；就在耶京淪陷之前，他的妻子去世，以西結不為她舉哀，以示以色列人將無暇為自己的命運哭泣（二十四15-24），他像耶利米一樣，也是把自己所有的感情完全投在自己的召命上。

他責備猶大人的淫亂，包括宗教上和道德上的（結八），宣告神的刑罰必然臨到。但他不同意耶利米（耶二2）和何西阿（何二15）的看法，以為以色列人在曠野的日子是最理想，他宣告以色列人從開始就是敗壞的（結二十1-30，二十三），卻利用何西阿淫婦的比喻，說耶路撒冷是野孩子，是從罪孽裡生的，而他們的罪比北國撒瑪利亞，甚至所多瑪還嚴重（結十六）；就算有古聖如挪亞、但以理，和約伯在他們中間，也不能拯救他們（十四12-20），但耶路撒冷雖是這樣罪深孽重，以西結仍然求神不要趕盡殺絕（九8，十一13）。

換句話說，以西結與耶利米一樣，同樣宣告耶和華的毀滅是命定的了，是不能更改的（結九-十一）。他嚴責那些不肯面對現實的人，只是在粉飾墳墓（十三1-16），但更重要的

是，以西結並沒有放棄希望，他是先拆毀人虛假的希望，連根拔起，指出耶和華已經離開祂的聖殿（九3，十15-19，十一22及下），錫安已經不是祂的家，這不表示耶和華食言，或無力管理，剛好相反，耶路撒冷遭遇的審判，正表明祂仍然看見，仍然彰顯公義，正因如此，猶大人才有希望可言，不是出於他們自己，全是本乎神的公義與慈愛；只是猶大人看不見，聽不到而已（十四21-23）。猶大人的希望必須從廢墟中建立起來，惟有這樣，他們才不會因苦境而至終連信仰都失掉了。

III 現代意義

自公元前五九七到五八七這十年間，猶大國正處於最動盪的轉型期，這時候的帝王先知，以至民間流行的宗教信仰，充滿著種種特性，對後世處於轉型期的社會和教會都有很大的啟迪作用，我們這裡只挑三點來說：A 領袖與輿論、B 錯誤神學的危險、C 更新的宗教觀念。其他特性會在下面三章再論及。

A 領袖與輿論

代表領袖一方的，是君王、祭司與先知，和地方領袖；代表輿論的，自然是民間的聲音與意願了。

平心而論，西底家不是一個從根子壞出來的君王，列王紀下給他的按語「西底家行耶和華眼中看為惡的事」(王下二十四19) 雖是屬實，仍帶有一定程度申命記學派的觀點，但耶利米書卻平實地記載他多次問道於耶利米，而耶利米敢於求王釋放他 (耶三十七18-21)，和王求耶利米為他禱告 (三十七3-4)，

在在都顯示西底家心底裡是相信耶利米，而耶利米亦知他與約雅敬是不一樣的。

西底家的問題出在什麼地方？不是沒有自己的政治見解或屬靈洞察力，只是缺乏足夠的領袖勇氣去貫徹始終——他的行動太受左右的人和國內輿論行情的影響了。讓我們設個比方：假如西底家早生一百幾十年，雜於早期那些「行耶和華眼中看為正的事」之猶大王中作王，他的命運一定完全不同，他一定會按著當時猶大國還算敬畏神的傳統，去行耶和華眼中看為正的事了。這個比方正是說明西底家缺乏作領袖的條件啊！一個真正的領袖之有別於普通庶民，在於庶民有權按著流行的價值觀和意識形態來生活，直到一個有遠見、有魄力的領袖出現，把他們帶到另一個層次去，庸碌的領袖便不能也不會這樣做，他太害怕民意，太急於滿足輿論的要求，也太著重群眾即時對他的評價，於是凡群眾要求他的，他無不誠惶誠恐地照辦，沒有實力就開出一大堆永遠無法兌現的支票，被群眾逼得緊了，就不惜孤注一擲，終於引到領袖與群眾一起滅亡的境地。

讓我們看一看猶大另一個王的事蹟——希西家（王下十八-二十章；另參十六章）。他是接續作惡崇邪的父親亞哈斯作王，希西家登基的時候，異教風俗遍行猶大各地，邱壇處處（王下十六4），獻子為祭（3），又擅改聖殿的祭禮，連聖殿之聖器都私自搬遷 (17-18)；國內還有一股崇拜亞述的風氣，完全忘記聖民的地位（7-9）。希西家登基的時候只有二十五歲，他受道於以賽亞，冒著眾民反對之聲撥亂歸正，把全國邱壇砍掉（王下十八1-4a），連民間好像是代表正統思想的摩西

銅蛇都打碎，只因為他們仍向銅蛇燒香（4b），跟著還公然反叛亞述，為國內崇邪之風斬草除根（7）。聖經給他的按語是「希西家倚靠耶和華—以色列的神，在他前後的猶大列王中沒有一個及他的。因為他專靠耶和華，總不離開……」(5-6)。結果他不單救自己的國家脫離亞述的轄制，還使國民自力更生，發展農業，得享太平（王下十九 35-37；二十 19-21）。

列王紀上下所代表的歷史觀，是申命記學派的自我了解，其實以色列人（或任何古代史）都是代表著當時當地人民的自我了解，與近代史所謂之客觀事實沒有必要關係，因此按摩西律法來行事的便是「行耶和華看為正的事」，是為好的君王，反之，便是惡王了。這個原則未必適用於今日錯綜複雜的政治圈子內；但它對領袖與群眾關係的原則，卻是仍然適切的，對真正為民的政治領袖是適切，對牧養和帶領群眾的屬靈領袖，更是適切。我們也許要強調，對今日的政客和屬靈事業的掮客，更是適切！

今天活在大都市的人，大概沒有幾個不嘗過政客空頭支票的味道，已經見怪不怪了。競選拉票的時候，自然一大堆自由民主的美麗口號，已享民主如美國的，就答應種種免費午餐，應承減稅加薪之餘，還四處抱人家的嬰兒來親吻，因為減稅加薪是人人樂聞的，親民吻嬰，更會大大感動婦孺；到了競選成功了，我們還會看見他們四出與人握手，強奪別人懷中的嬰兒來親吻嗎？類似的政治「秀」，我們台灣及香港的人也有大量的上演！不管他們打的是什麼旗幟，政客利用選民的事實與經驗，就是連市井小民也懂得解釋的了。

筆者從來不欣賞英國保守黨勢利的作風，但對他們的領袖戴卓爾首相就有說不出的尊敬，尊敬她的眼光與魄力（雖然頂不喜歡她的衣著與說話的聲調）；她上台之際，全國上下早已習慣福利制度的照顧，尤其是在工黨執政期間，工會那種囂張嘴臉，已把國家推向破產的邊緣。她一上台，甘冒千夫所指，大量削減福利開支，減縮教育經費（筆者在英求學期間，學費亦由初抵英倫時的二百五十磅，增加到離英前的三千英磅），力抗工會的勢力，和增加各種間接直接稅收，有人會喜歡嗎？尤其是因著削減公共開支，又適逢世界經濟不景氣，失業率多年高居於空前的水平，更是一直成為在野黨的指責對象。但她一點不為所動，仍然堅持自己的看法，執政第二任開始，英國經濟開始穩定好轉，昔日一味縱容工會時代那種工潮處處的場面，在保守黨執政期間反而減少了，民間亦開始明白多勞多得的道理，工業界投資在機器廠房的數額逐步回升，民間小工業也開始蓬勃起來。這個局面在一味滿足民間即時的需求，或屈服輿論壓力下的領袖能做得到嗎？

我們並沒有說英相戴卓爾夫人是個天使，只是說明近代流行於台港那種所謂順應民意的口號，其實是蘊含相當大危險成分的面具——它太容易成為政客的手段了，至終付出代價的，仍是民意的真正主人：人民。

當把領袖與民意的關係放在教會圈子內來衡量，就更有理由叫我們為處於轉型期的華人教會擔心。假如動亂的社會需要有魄力和眼光的政治家出來帶領民眾，動亂期的教會就更需要這樣的領袖了。想到這裡，我們的心中可會浮現出那個人物，

而說：「這就是一個有魄力有眼光的領袖，可以帶領教會進入風雨飄搖的時期」嗎？

也許我們心頭會掠過一些教會組織的機構人，宗教事業的經理、教會的名牧，但一個具有眼光與抱負的、毅力與魄力的、道德勇氣與精神感召的領袖在哪裡呢？一個擁有群眾，卻不懼怕或諂媚群眾的領袖在哪裡呢？一個只知向耶和華負責任、向歷史負責任、不刻意販賣快餐店貨式的領袖在哪裡呢？當香港出現九七震盪的時候（尤以八三年黑色九月），沒有一個「教會領袖」站出來說過一句安慰或認同小民苦楚的話，別說提出信仰的希望或應對的模式了。教會領袖常常說，教會人士成分複雜，無論說什麼都會得罪一些人，因此最好就是不要亂說。這種明哲保身的態度是合法的，卻正說明教會等待領袖的出現，是同樣殷切的！因為八三年我們等不到，直到執筆的八八年尾，我們仍然等不到。鄧紹光在談論華人教會漠視學術傳統一文，曾這樣感嘆：「華人教會只傾向培養『明星』，製造『金牛』，喜歡『作秀』……」[18] 這個嘆詞大概也可用在教會的現況上，然後我們也許會明白為什麼香港教會是那樣的熱鬧，同時又是那樣低沉；那樣充滿活力，同時又是那樣無奈；那樣喧吵，同時又是那樣寂寥；多吊詭的一個現況！

另一個缺乏真正領袖的情況，也可以解釋為什麼八十年代下旬香港突然湧現那麼多新興的團體和機構。這個情況跟教會聯合組織的「私有化」有關。

八八年香港工商界出現一片私有化的熱潮，香港教會早就習以為常了。在工商界有股票上市的公司，當股票的資產值高於市價，大股東就以高於市價卻是低於資產值（即所謂折讓率），向小股東提出全面收購，收購成功的話，私有化的公司及產業便歸大股東所擁有。

教會組織素來是財力和人力的集中地，因此也是一個權力中心點。八十年代初期大多數教會組織還算容得下不同主張的人士；隨著時代趨緊，權力爭奪亦趨白熱化。但因著教會組織的結構已變得「民主化」起來，凡事皆以舉手投票通過。教會不比社會，游說拉票的功夫遠為容易，民主化的結構反成了掌權者的利器，只要誘之以利（免費觀光旅行，以至種種職位），「小股東」莫不甘被收購的，他就能擁有戰無不勝的投票機器，於是這個教會組織就被私有化了。私有化後的職位誰來當都沒有問題，反正在私有化的「公司」是從來沒有人問使命承擔的；至於政績報告，任何一個懂得運用年報詞藻的人，沒幹過什麼也可以寫得堂堂皇皇的。

不甘或不能被私有化的其他小股東呢，他們便出來另起爐灶了。

私有化後的教會組織，「董事局」全是自己人，不管是同床異夢也好，從不作夢也好，只要利益框框不受攪擾，他們就自成一個最穩定的集團，董事局主席專責滿足「人民」的要求，出席具禮儀價值（ceremonial value）的場合，諸如剪綵致詞之類；其他同仁自然負責舉手投票了。這樣的局面誰還有話說？誰還有什麼話可以說？

耶利米昔日面對宮廷先知時，難道不是面對同樣的局面？若是的話，我們就沒有比耶利米信息更適切的了！

B 錯誤神學的危險

猶大末期的宗教生活是非常活躍的，像大多數處於轉型期的社會一樣。那時神職人員眾多，聖殿的香火不絕，人人都為了自己的原因來獻祭和禱告。很可惜，支持這個活躍宗教的，卻是一個錯誤的神學前設：耶和華不可能棄掉聖城與聖殿；一個錯誤的神學思想：神的子民必永遠享受約的保護和祝福；以及一班錯誤的神職人員：他們人數眾多又有支持者無數，不可能絕大多數的人都錯，而只有耶利米是對的吧！絕大多數人會錯得這樣久，而只有幾個無權勢又無群眾的先知是一直對下去？不幸地，歷史告訴我們，處於危難之秋的社會和教會，對的常是極少數的幾個人，而錯的往往就是絕大多數的群眾！用猶大國末期的宗教情況來解釋它的原因，那是因為「有誰站在耶和華的會中，得以聽見並會悟祂的話呢？有誰留心聽祂的話呢？」（二十三 18）。

皇室神學本身並沒有錯，它在大衛時代到希西家時代都曾發生過巨大的安定力量。問題是出在約雅敬和西底家的時候，皇室神學所代表的世界已經過去了，它是一個舊的世界，不僅是呈現了裂痕，而且已經崩潰坍塌，舊世界提供的安慰與希望，只會叫處於方向迷失的人更不願睜眼看現實，他們愈發抓緊昔日的應許和方向，卻不肯花時間在神的會中，耶和華說：「那些先知各從鄰舍偷竊我的言語……那些先知用舌頭說是耶和華說的……那些以幻夢為預言，又述說這夢，以謊言和矜誇使我百姓走錯了路的，我必與他們反對，我沒有打發他們，也沒有吩咐他們，他們與這百姓毫無益處；這是耶和華說的」（二十三 30-32），這段話真是我們這一代的木鐸。

信徒只會有好的神學和壞的神學，卻不會沒有神學；不管我們以為神學是什麼，喜歡或是不喜歡，我們都是按著自己對信仰的了解來行事為人。

在八十年代，台灣和香港的教會都處於一片神學熱潮當中，人人都想從信仰找到理據作標準；這個鮮見於七十年代的課題，突然成為校外課程、專題講座，甚至是很受歡迎的書名題目了[19]，這種情況是處於安定社會的教會極罕見，而處於轉型期的教會頗常見的現象，像菲律賓、南韓，和南美的教會。讓我們花點時間來思想神學的問題[20]。

神學是一個專門的學科，像醫學、物理學或美學一樣，它的專門性不在乎用字艱深，因為我們有文字淺顯的神學；不在乎複雜的哲學與邏輯的表達方法，因為我們也有一說就明白的神學；更不在乎研究神學的人必然是整生花在圖書館的研究，因為我們也有處於社會前線掙扎的神學家。神學之所以是一個專門學科，因為它有特定的研究基礎、研究範圍、研究方法，以及表達的途徑，就像醫學、物理學或美學一樣。

因此在現實的世界，沒有人因為某人懂得服用傷風藥治病，就稱他為醫生，在山頂失足滾到山腳的，就稱他為物理學家；或因愛漂亮，就稱他為美學家；不管他怎樣精於解釋他那獨有的經驗。但在今日華人教會中，凡能活潑地解釋某種個別宗教經驗的，我們全部冠以「神學」之專名，我們可真慷慨，也太不甘寂寞了。

不錯，西方傳統神學愈來愈偏離人生實際的經驗，這是個

大不幸；他們的刑罰就是神學愈來愈枯槁，愈來愈缺乏想像力和生命力，也愈來愈與群眾隔離。這就等於華人教會可以用受眾歡迎的、有市場價值的，來代替真實的、經過深潛反省的神學工夫嗎？上引鄧紹光君在批判著同一情況時，有這樣的感嘆：

> **但今日華人教會正受到現代消費主義社會流行的意識形態所支配，製造偶像、扭曲人性、效益至上。**
> **華人教會甚麼時候可以超越感性激情的層面，冷靜地反省一下自己的光景和所處的時代？我們不再需要太多缺乏誠意和實質的表演，我們要的是，有人切切實實地做學問，然後把他們的成果拿出來跟大家分享。我們需要建立自己的學術傳統，勇於自我批判，積極培養有潛質的研究人才，華人教會才能面對時艱。**[21]

現代華人教會流行的「神學」，當然罪不在流行，而是沒經過真實研究工夫而流行，很多時候講者或作者是因著市場的需要、群眾的訂購，從而製造出來流行的「金牛犢」，是這個現象叫人深感不安，叫人感到某些地方必是出了岔子；而這種不安在八八年的香港教會圈內已開始滲入不少信徒的心靈[22]——這是叫人略感安慰的，因為香港教會仍未失去她的反省能力。

我們不能在這裡多談什麼是正確神學的準則，在《復和神學與教會更新》一書內，筆者曾討論神學模式及評估的準則[23]，現在讓我們只就耶利米書論到神學與聖經的關係來討論一下。

耶利米論到假先知的特點和信息，我們在第六章已經說過，簡言之，「我沒打發那些先知，他們竟自奔跑；我沒有對

他們說話，他們竟自預言。他們若是站在我的會中，就必使我的百姓聽我的話，又使他們回頭離開惡道和他們所行的惡。」（二十三21-22）那麼他們就不會「偷竊我的言語」（二十三30），「以幻夢為預言，又述說這夢，以謊言和矜誇使我百姓走錯了路的」（二十三32）。

保羅警告提摩太，在末日（亦即處於轉型期的教會），人就會厭煩真道，偏向他們喜歡聽的道理（提前四1-3，六3-5；提後二24-26，三1-15）。不管這是保羅時代人喜歡聽的「無窮家譜」，或「荒渺的言語」，或現代人強蠻地要求「適切性的道理」，一種不需反省努力就可立時兌現實行的「說明書」[24]，其理一也。

自己不肯花時間在神的話語上，不肯站在神的會中，必然地，他們就會「各從鄰舍偷竊我的言語」，從南美或南韓移植他們的解放神學，從北美移譯過來的婦解神學，說這就是我的異夢，這正是耶和華的話（耶二十三28）。我們當然不是說解放神學或婦解神學是錯的，不，它們本身是對的，正補足了傳統神學偏漏的地方，聖經有這樣的信息，我們台灣與香港也有這些需要糾正的現象，事實上，中國人的社會裡，小民的權利一直被踐踏，婦女的地位常處於被壓榨的地步，肯放眼社會的人都應感到憤怒不平。

但正因為我們的需要是如此巨大，聖經又是這樣多責備欺壓者的言語，我們就更有權利要求有志於此的人用心研究，花上時間心血來研究聖經和有關的神學，明白我們社會的現況，然後整理出一套既具理論架構，又本於自己的實況的解放神學

和婦解神學；為什麼我們這樣迫不及待，這樣的不甘寂莫，隨便抓來一兩本洋文著作就設館授徒？甚至以解放神學家、婦解神學家自居了？我們能不為自己這種急功近利的嘴臉而自慚形穢？

八十年代中期起，香港教會的專題講壇熱鬧非凡，收費高昂的課程亦一早爆滿，我們可看見亟亟尋道的群眾，和語盡人散的空虛嗎？

C 更新的宗教觀念

動亂時代必有許多人按流行的意識形態（popular ideologies）和社會課題來作信仰談論，然後稱之為神學，是「耶和華如此說」一類的道聽途說；簡言之，就是「信仰傳聞」（faith gossip）；耶利米時代的自由、民主、解放，一類之傳聞，傳至今天仍然可聞，因為它們永遠有市場的，以後也必然再有。耶利米卻是一個花時間在神的內務會議上的人，因此他能抗拒社會橫加在信仰群體的議程，單以神的道來為猶大人指示出路。耶利米在有生之年雖然沒有幾個跟隨著，他們都跟隨作夢的人，都報名聽「幻夢」的專題講座去了。不久，猶大亡國了，「幻夢」的專題講員都給擄到外國，他們的幻夢王國亦破碎無遺，這時的猶大人也失望和絕望得發昏，是在這時，他們才終於聽明白先知的話：「這些先知比任何人都更能使以色列人免於完全的滅絕」[25]。

耶利米一生傳講的信息，都是審判與刑罰，奇妙的是，這個一生不離開神道的先知，也是唯一一個真正能傳講希望信息

的先知；他這個信息太重要了，我們要在第十章才有足夠篇幅來談論它，我們在這裡僅能指出，正因為先知拒絕接受社會的議程和訂單，因此他能有一空間去聆聽神的話，從而指出真實的希望，當舊有社會和「社會先知」都給歷史淘盡了，耶和華的話仍然存在，傳講耶和華信息的先知神學仍然存在，遺民就是靠著這樣的道來重整他們的信仰。

現在讓我們只看一個由耶利米信息帶來的改變——由群體到個人的信仰。好些近代中文討論舊約的作品中[26]，十分強調舊約的屬靈生活是群體性的，不是個人的，從而鼓勵香港信徒多發展群體的意識，在釋經上及運用上可能都是對的，假如我們選取的經文都是屬於被擄前的。因為自耶利米起，一個新的因素已然興起，他們終於明白與神的關係不能靠宗族關係來獲得，乃是在乎個人在神面前的責任與回應；這個責任是異常巨大的，有時聽命於神，就等於要與國家政策和有形的宗教組織對抗。是這種極其沉重的個人責任感為以色列人預備一個新群體的單位，因為有一天國家的政策不在，連有形的宗教組織也不存，本於個人在神面前的決志而組成的新群體，仍然可以抵受種種風雨，在巴比倫的迦巴魯河畔，在沒有聖殿的異地中。

當然，我們不能說耶利米是鼓吹個人主義，或說個人主義是耶利米首創的；不，在耶和華與以色列人立的約，個人的責任和決志永遠都是重要的；我們也不是說在耶利米之後，猶大遺民就再沒有群體的精神，瑪喀比叛變的歷史最能顯出這種精神仍然茁壯；但耶利米的信息確然提醒猶大人久已忘記的責任，他們以為大衛之約和聖殿已是民族安全的最高保障，個人

在神面前的責任是無關宏旨的，正是這種「忘記」叫他們聽不明白耶利米的信息。到他們被擄異地之後，他們卻記起來，加上以西結和其他先知的信息[27]，他們終於在神面前站立起來，不至完全消滅於異地。

華人教會可有這個危險？對基督徒來說，我們本沒有「國家宗教」這個羈絆，除了第二代基督徒有可能隨著父母而在教會長大，因而容易忘記個人在神面前的責任之外[28]，我們大抵上是頗注意個人在神面前的責任的。

但看哪，只要我們跟今天的信徒作深入的交通，就會發現他們的信仰是相當空白的，中年以上的信徒除了週日的崇拜活動之外，其他六日是與基督教沒有什麼關係的；年輕基督徒呢？儘管是相當熱心地參與講座、課程的一群，他們的信仰內涵也是很浮淺，因為他們整個信仰內涵就是專題講座與教會事工，自己肯花時間在研讀聖經和禱告的人，十之沒有一、二；換句話說，他們的靈命也是僅靠教會活動來維持，因此教會圈子內流行什麼，他們靈性內涵也就有什麼；到熱潮過後，所有的也就消失了，完全沒有留下半點痕跡，這樣的基督徒怎樣面對改變後的教會呢？怎樣經得起時代的考驗呢？七十年代香港教會曾流行討論簡樸生活，八十年代台灣教會亦興起一片討論卓越生命的熱潮，今天已被另一話題，另一潮流代替，到了九十年代或二十一世紀，假如台灣和香港教會都不再容易有新潮流的興起，甚至作壞一步推想，現今教會的形式都不能存在了，今天的信徒還能存在於沒有教堂的地方嗎？這樣說來，強調個人在神面前的決志與責任的，就是每一個時代都需要的，

特別是處於轉變期的華人教會。

耶利米宣告，聖殿不是必然的，在維持神人的關係上，獻祭也不是必須的（耶六16-21，七21-23）。這個思想在當時來說，的確是駭人聽聞的，是大逆不道也是褻瀆神靈的，耶利米呼籲他們需要潔淨自己的心，好能在神面前站起來（耶四3及下），眾先知和民眾豈不大罵耶利米放肆：「你以為我們獻祭是為了啥哪？」但看哪，歷史又再一次證明少數是對，大多數是錯的。

歷史永遠是感謝少數具高瞻遠矚之先知的。有一天，他們被擄到巴比倫，在柳樹下追想昔日的種種，他們被重重的群體罪咎感壓碎，人人都問「兒子為何不擔當父親的罪孽呢」（結十八19上）；又被前面極凝重的宿命論完全掩蔽天日：「你們常說：我們的過犯罪惡在我們身上，我們必因此消滅，怎能存活呢？」（結三十三10；另參三十七11），以西結正是利用耶利米的信息，重新提醒他們個人在神面前的地位和價值；對第一個問題，以西結說：「兒子行正直與合理的事，謹守遵行我的一切律例，他必定存活」（結十八19b；另參耶三十二36-44）；對第二個問題，以西結回答說：「主耶和華說：我指著我的永生起誓，我斷不喜悅惡人死亡，惟喜悅惡人轉離所行的道而活。以色列家啊，你們轉回，轉回吧！離開惡道，何必死亡呢？」（結三十三11；另參耶三14-25）。在聖地耶路撒冷，他們聽不明白的話；在異地巴比倫，他們終於明白過來，並且因而得生。

耶利米的信息與當代景況有著深切的關係，他卻一直抗拒

從社會潮流找素材來描繪他們的出路，只堅持著神的道所賦予的希望，因為沒有人比他更明白，由始至終都是取材於社會的信息，頂成功的話那只是社會學，不是神學；不成功的話，那就是信仰傳聞，不管這傳聞有多大的市場價值。正因為耶利米堅持著神的道，不管這道為不為當代人明白及接納，作為神的僕人他是沒有第二個信息了。現在我們都知道了，釋放以色列脫離代代相傳之罪咎感的，叫他們能擺脫濃得化不開之宿命論的，正是這個當時他們拒絕接納的道理。

有了前人的經驗教訓，這一代的神僕還不能培養起一種新的歷史感嗎？這一代的信徒還不能分辨什麼是從神而來的，什麼是從社會而來的嗎？

註

1. 約雅敬之後，本是他的兒子約雅斤登基，但他在位只有三個月零十天，就被巴比倫王所廢，另立他的叔叔，亦即是約西亞的兒子西底家作王（代下三十六5-10）。再者，我們不能說耶利米的哀歌全是在約雅敬年間所作，事實上要為哀歌定出確定的年份是不可能的，上面文中的說法，是指耶利米書的主要分法，及本書的發展而言。
2. 第三十八至四十五章，應是巴錄記述耶利米之遭遇，正如第十一至二十章是耶利米的哀歌一樣。參 Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, vol. Two (London: SCM, 1965), p.206。
3. John Bright, *A History of Israel* (London: SCM, 1974), p.326；他是根據巴比倫的歷史與列王紀下二十四章6、8節的比較而得出的結論。
4. 按王下二十四14說，被帶走的民眾有一萬人，同章第16節說是七千人；耶五十二28則說是三千零二十三人。前兩個數目應是估計，耶利米書的則可能是成年男丁的數目。
5. 拿吉夫(Negeb)其實是迦南一個地區名，為一個倒豎三角型，與亞拉伯曠野、迦薩地帶及別示巴接壤。和合本跟隨欽定本和修訂本錯誤的翻譯，全作「南方」(撒上二十七10)。被暴風吹襲的城是拉吉（Lachish）與底壁（Debir）。見Bright, *A History of Israel*, *op. cit.*, p.327。
6. Bright 引自 W. F. Albright 的研究，*ibid*, p.327, fn.54。
7. W. F. Albright, "King Joiachin in Exile," in *The Biblical Archaeologist*, v, [1942], p.49-55.
8. 參Hyatt, Bright, Mckane等書，ad. loc.；呂振中譯本亦作「西底家開始掌國政的時候」。
9. 「拉吉書簡」（Lachish Letter），參 J. Bright, *A History of Israel*, *op. cit.*, p.329。
10. 聖經的「四月初九日」（王下二十五3；耶五十二6）是以西底家的年曆計算，公曆就是七月。
11. 一九三〇年在西發亞（Sefire）三個高約一點三米的截角錐，上面刻有二國立約的條款，在碑文I39-43節便記載違約一方的國王「要被剜目，他的貴胄要被殺」，情況與西底家王的遭遇完全一樣。參Walter Beyerlin, *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament* (London: SCM, 1978), pp.256-260。

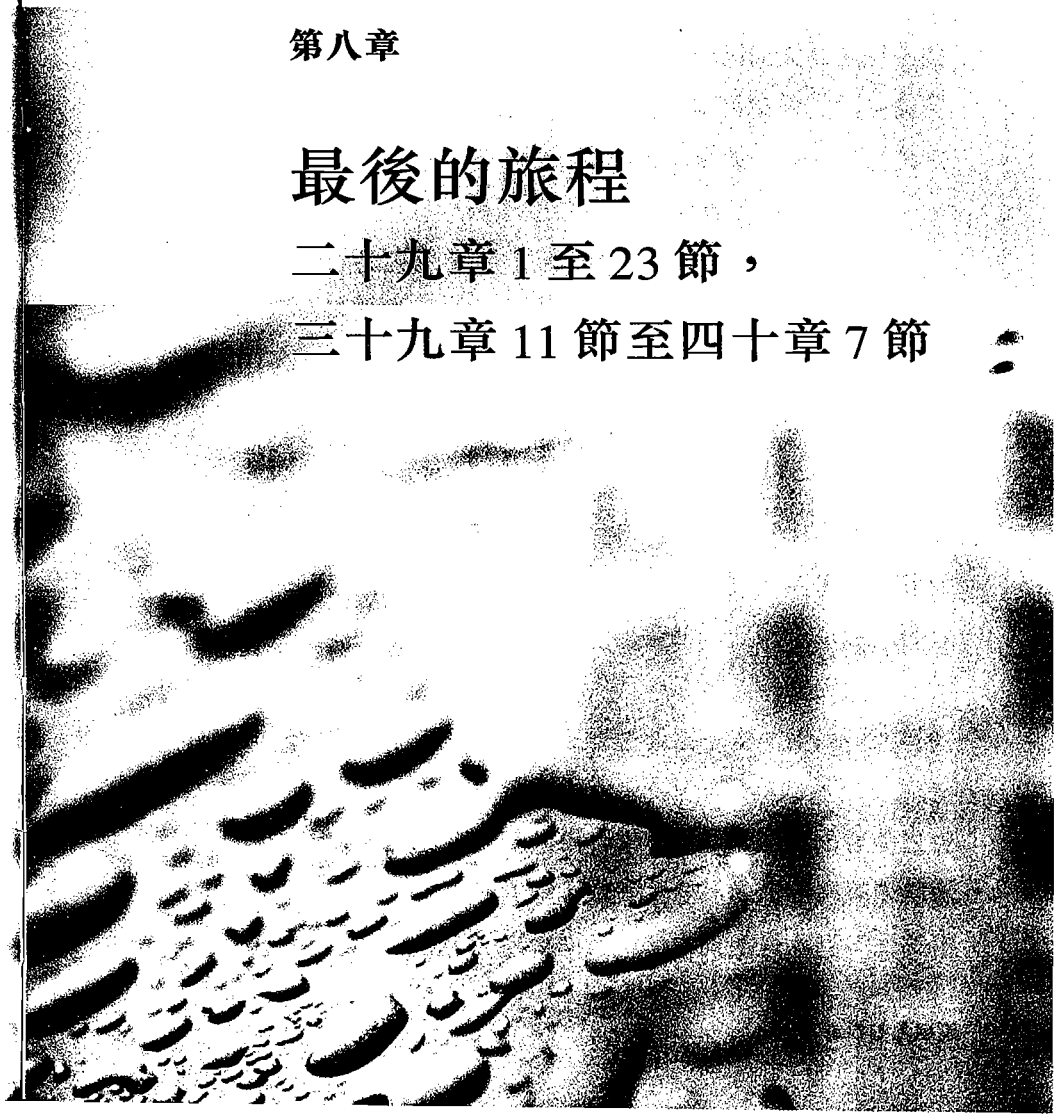
12. 筆者並非不知道以賽亞書有關作者的複雜問題，但本書明顯地是不能旁及的，讀者若要相信以賽亞書為一個人所作，可參楊以德，《舊約導論》（香港：道聲，1964）（譯自 Edward J. Young, *An Introduction to the old Testament*）。若要知道其他學者的意見，可參John Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah* (London: Cambridge University Press, 1915); Reuben Levy, *Deutero-Isaiah* (London: Oxford University Press, 1925); R. BY. Scott, James Muilenburg, *The Book of Isaiah, IB*, vol. V, (Nashville: Abingdon Press, 1956).
13. G. von Rad, *Old Testament Theology*, vol. II, *op. cit.*, p.207.
14. Von Rad, *ibid*.
15. Hyatt 列出贊成與反對的學者名字，卻沒指出理由。Hyatt, *Jeremiah, IB, op. cit.*, pp. 1101f。
16. Hooper, *Jeremiah*, *IB*, *op. cit.*, p.1103f.
17. 以西結書同樣有許多經文上的問題，是不能在這裡討論的；若讀者有興趣，可參 H. H. Rowley, "The Book of Ezekiel in Modern Study" (1953, rep. *Men of God*) , pp.169-210。至於釋經書，可參 W. Zimmerli 及 W. Eichrodt 等人的作品。本章為方便起見，會當全書是一個名叫以西結的先知所寫。
18. 鄧紹光，〈從李•梁辯論看華人教會的學術傳統〉，載《時代論壇》，六十六期，1988 年 12 月 4 日。
19. 例：吳主光，《福音神學》（香港：天道，1987）。再版時，出版社在書內加了一條金紙黑字的宣傳單：「吳主光牧師歷年福音信息素材總集。記錄：首版三千本三個月售罄，同類書籍，無與倫比」。內容確是歷年福音信息素材總集，但書名卻叫《福音神學》，而且很受歡迎。
20. 我在別處多有討論這個題目，因此不會重複已經說過的，參《復和神學與教會更新》、《信仰的落實》、《塞外跫音》；"Nature and the Natural in Asian Thinking: Asian Classical Religions," in *Toward an Asian Sense of Science and Technology*, ed. by Loundins A Yuzon (Singapore: C. C. A., 1984), pp.113-129。
21. 參註 18，文字略作修飾。另參沈智和，〈從「評李天命的〈思辯與宗教〉」一文說起〉，載《明報月刊》，二七五期，1988，頁 38-39。沈君亦是討論鄧君所關心的現象。
22. 散見於不同信徒圈子內的刊物，一九八八年下旬出版的《橄欖》，最後一文亦有同類的反省，可惜作者、文題、出版日期均不復記，只有依稀印象。

23. 見頁 107-139。
24. 「適切性」，relevancy，已自成一宗教，我稱之為 Relevancy Cult。
25. J. Bright, *A History of Israel*, *op. cit.*, p.337.
26. 此主題常見於李熾昌博士的作品，參〈「我豈是看守我兄弟的嗎？」〉，《古經今釋》（香港：崇基學院神學組教牧事工部，1988，頁 43-45，〈萬國要因你得福〉，上引，頁 46、47；〈在萬民中作屬上帝的子民〉，上引，頁 48-51。
27. 下一章會詳細討論。
28. 有關此問題，請參楊牧谷，〈孤兒或親兒〉，《尋覓眾生》（台北：校園，1986），頁 61-67。

第八章

最後的旅程

二十九章1至23節，三十九章11節至四十章7節



第七章我們說過，自猶大第一次被擄到巴比倫之後，猶大歷史就分兩條線發展：在耶路撒冷的猶大人和被擄到巴比倫的猶大人；對前者，我們已經說過，且是說到他們至終亡國的五八七年。另一條線就是第一次被擄到巴比倫的猶大人，以及猶大國至終淪亡後留在耶路撒冷的遺民的遭遇。這兩批人都是耶利米繫心之處；對擄民，他嘔心瀝血地寫了一封信，為我們留下了極寶貴的記錄，使我們能略窺信仰在一個偉大心靈所佔的位置和發揮的力量；對後者，他默然走入遺民當中，以生命為奠祭，走完他孤寂的最後一站。我們在本章內，就是嘗試探索耶利米走過的路，思想他思想的，感受他感受的：

I 致書被擄之民（二十九章 1-23 節）

II 委身耶城遺民（三十九章 11 節 - 四十三章 7 節）

III 現代意義

I 致書被擄之民（二十九章 1-23 節）

耶利米書第二十九章的情況跟第二十七、二十八章是相似的，唯一的分別只在：前兩章的對象是耶路撒冷的猶大人和他們的政治領袖，目的是勸他們負巴比倫的軛以求生，第二十九章的對象則是被擄到巴比倫的猶大人和他們的宗教領袖，目的是勸他們別妄圖反叛，乃要為所居之城求平安，使他們也可安居。

第二十九章其實包含兩封信：第1-23節是耶利米在動亂後寫信給被擄之民。很可能他們收到信之後，頗服膺耶利米的勸告，預備安定下來居住，這就叫他們的宗教領袖不滿了；其中

一個祭司叫示瑪雅的見計不得逞，就寫信到耶路撒冷和聖殿的官長西番雅（不是小先知書那個西番雅），要他責備耶利米，並禁止他繼續妖言惑眾，傳播「被擄之事必長久」的思想，耶利米得知此事，便寫了第二封信給示瑪雅，譴責他「向耶和華說了叛逆的話」，是由第24-32節。但我們只集中研究第一封信。

第1-23節可分作三部分：A為城求平安（1-9）、B真實的希望（10-14）、C提防假先知（15-23）。

A為城求平安（二十九章1-9節）

1先知耶利米從耶路撒冷寄信與被擄的祭司、先知，和眾民，並生存的長老，就是尼布甲尼撒從耶路撒冷擄到巴比倫去的。2（這在耶哥尼雅王和太后、太監，並猶大、耶路撒冷的首領，以及工匠、鐵匠都離了耶路撒冷以後）。3他藉沙番的兒子以利亞薩和希勒家的兒子基瑪利的手寄去。他們二人是猶大王西底家打發往巴比倫去見尼布甲尼撒王的。4信上說：「萬軍之耶和華—以色列的神對一切被擄去的(就是我使他們從耶路撒冷被擄到巴比倫的人)如此說：5你們要蓋造房屋，住在其中；栽種田園，吃其中所產的；6娶妻生兒女，為你們的兒子娶妻，使你們的女兒嫁人，生兒養女，在那裡生養眾多，不至減少。7我所使你們被擄到的那城，你們要為那城求平安，為那城禱告耶和華；因為那城得平安，你們也隨著得平安。

8萬軍之耶和華—以色列的神如此說：不要被你們中間的先知和占卜的誘惑，也不要聽信自己所做的夢；9因為他們託我的名對你們說假預言，我並沒有差遣他們。這是耶和華說的。

第4-7節是這封信最重要的部分，而下面一段（二十九10-23）有一些學者認為是後來申命記派學者加上去的。我們在下面才討論這問題，現在先處理第1-9節的經文，再談其信息。

第1節「並生存的長老」，七十士譯本只作「長老」，但馬索烈抄本（即和合本根據的）為大多數學者接納為較近原意，它暗示本信所指的叛亂（公元前五九五年），可能已為巴比倫人知悉而鎮壓下來，其中帶頭鬧事的長老已被處決，耶利米此信是寫給叛亂後的平民和領袖的。

第2節是放在括弧內，可能是後人按列王紀下二十四章12-16節加上去；因為假如我們不理這一節，第1與3節就銜接得很自然。但第2節為我們交代了這一批被擄之民的成分與背景，也是功不可沒。

「太監」（*sārīsīm*）一詞，並非特指被閹割的人，在舊約常是泛指宮廷要員，參耶利米書五十二章25節；撒母耳記上八章15節等。

第3節指出送信的二人：以利亞薩和基瑪利，他們是猶大王室的專員。二十七章記述耶路撒冷與鄰邦結盟，對抗巴比倫，可惜事敗，西底家立刻派此二人去巴比倫，或是帶了貢品，或是表示猶大國的繼續效忠，總意就是平息巴比倫王的怒氣。

他們二人都是耶利米的朋友。以利亞薩是沙番的兒子，此沙番很可能就是以前我們提過，在約西亞王的時候做猶大王的

內政大臣，幫助推動聖殿改革的那一位，若然的話[1]，他與曾救耶利米一命的亞希甘（二十六24），就是兄弟了，而後來做耶路撒冷首長的基大利（四十5-6）就是他的兒子了。另一個王室專員基瑪利，也是信服耶利米的人，巴錄就是在他的房子裡向猶大官員宣讀耶利米書的人。

第4節「對一切被擄去的，就是我使他們……被擄……的人」，第一句是第三人稱，而第二句是第一人稱，中文文法沒有這個困難，因我們的動詞沒有第一或第三人稱的標明；英文讀起來就有點怪怪的感覺，因此有些學者就按敘利亞本把第二句也改成「就是那些被擄的人」；但這種改動是不需要的，因為這種改變在先知書是常見，而這裡作者明顯是指出神為他們被擄的主因，一改動就失去那個強調的地方了。

第7節之「那城」，原文雖為單數，卻是指多數而言，是一種類屬詞，近似中文的「凡是你們被擄到的城市」之意。因為猶大人不是全集中在一個城市，而是好幾個城市。

第8-9節對一些學者來說是突兀的，因為他們認為文意不銜接，就把它們改編在第15節之後，這也是不需要的，因為作者明顯的是警告被擄之民不要聽假先知的煽動，第4-7節勸他們要安居異地，娶妻生兒，第10-14節告訴他們不會短期內回國，因此第8-9節是十分順適自然的；把它改放在第15節之後，既不見得更適合，也沒有什麼新意發現，這種改動就是太任意了。

第8節「也不要聽信自己所作的夢」，希伯來文是解無可解的，直譯是作「你的夢，就是你使自己發的夢」。關鍵點在

動詞 *maḥlᵉmīn* ，它可能是把兩個動詞合起來， *hēm ḥōlᵉmīn* 。七十士譯本是本於此而譯作「你的夢，就是你作的夢」，和合本想是跟七十士譯本而譯，較容易明白。

讓我們讀完兩二段，才把意思解釋出來。

B 真實的希望（二十九章 10-14 節）

10 耶和華如此說：為巴比倫所定的七十年滿了以後，我要眷顧你們，向你們成就我的恩言，使你們仍回此地。 11 耶和華說：我知道我向你們所懷的意念是賜平安的意念，不是降災禍的意念，要叫你們末後有指望。 12 你們要呼求我，禱告我，我就應允你們。 13 你們尋求我，若專心尋求我，就必尋見。 14 耶和華說，我必被你們尋見，我也必使你們被擄的人歸回，將你們從各國中和我所趕你們到的各處招聚了來，又將你們帶回我使你們被擄掠離開的地方。這是耶和華說的。

很多學者就是不信耶利米能預測猶大被擄七十年後就可以回國，因此認為這一段是後人加上去的。因為耶利米寫此信時（不知確實日期，只知是巴比倫之人叛亂之後——公元前五九五年——，又在耶路撒冷淪亡之前——公元前五八七年）巴比倫國勢極盛，如日中天，而巴比倫又斷不會送擄民回國的。換句話說，預言擄民七十年回國，即暗示七十年內，巴比倫就會亡國，耶利米怎會知道得這樣清楚？故他們推測此段為事後之明（vaticnum ex eventu）。

我們不要忘記了，被擄七十年一語，只是個粗略之言，並

不是準確的預言，即近人所謂之「整數」(round figure) 的預測，若是事後之明，他們就可以寫上準確的回歸年份。原來不論從那一年開始計，猶大人從第一次被擄 (公元前五九七年，亦為本信之讀者對象，參第1-3節)，到猶大人在古列元年 (公元前五三八年) 猶大人回國，中間是經過五十九年[2]，不是七十年；若從巴比倫的角度來計，由尼尼微城被尼布撒拉旦攻陷 (公元前六一二年)，到巴比倫被古列取代 (公元前五三九年十月到十一月間)[3]，中間是經過七十三年，不是七十年；若由尼布甲尼撒登基 (公元前六〇五年)，到巴比倫被陷 (五三九年) 中間是經過六十六年，不是七十年，故不能說耶利米在第10節的預言是事後之明。

那麼耶利米為什麼預言七十年回歸呢？除了第10節指出是「耶和華如此說」的理由之外，另外兩個從人的角度的理由也是可以考慮的：一、耶利米是個有識見的人，他看見以暴力鎮壓臣民的政權是不會長久的，因此預測巴比倫的王朝不會持久 (參註3)；二、若從近代人以三十年為一代的看法，猶大人在巴比倫還要經過三代之久在異地：就算這個推想太現代化了，耶利米也是有意思指出猶大人要安居於巴比倫，因此勸他們娶妻生兒，又為兒子娶妻生兒，加起來也算是三代了 (二十九5-6)。

第12節的馬索烈抄本是作「你們要呼求我，要來」，七十士譯本沒有這短句，而敘利亞本則省去「要來」，不知為什麼和合本會在這裡跟隨敘利亞本，其他譯本多跟馬索烈抄本來翻譯[4]。呂振中則把「要來」連於下面一句「禱告我」之上：「要來禱告我」。

第13節「你們若專心尋求我」，「專心」是「全心」[5]，故不是單指集中意志力的尋求，而是全人的知、情、意都集中於尋求神，就會尋見。

第14節，「我必被你們尋見」，七十士譯本卻作「我就向你們顯現我自己」，耶和華不是被動的、不動的被人尋見，乃是向全心尋求的人顯現。值得強調的是，這裡所指的心，並不是單指「感情」而言，如第13節所言，是指知、情、意的全人。

弄通了第1-14節的經文問題，讓我們解釋這一段的意思。

第1-3節是交代這封信的作者、時代背景、帶信的人，和收信的人，從而亦暗示出寫這封信的動機——使騷動之後的民眾能重新糾正他們的態度，安居異地。

這封信的原作者是耶利米，應是毫無疑問的，但本章所錄的，卻不是信的原稿，而是從巴錄的回憶記述下來，也是相當清楚的。第4節：「信上說」就是一種報告文體 (reported speech)，而第4-14節也只是信的撮錄[6]。就算是這樣，這個撮錄仍然忠實地反映出耶利米的原意，因為他的原意是太具革命性了，斷不是後人可以想像得出來，下面幾點就是了。

第4-7節是要猶大人在巴比倫住下來，生根建造，而申命記學派一直強調聖地及被擄歸回。耶利米要住在巴比倫的猶大人做四樣事：一、建造房屋；二、栽種田園；三、生兒育女；四、為城求平安；因為他們要在巴比倫躭上好一段日子，不要像過客一樣，更不要妄求逃脫。

也許建造房屋、栽種田園，和生兒育女，都是為猶大人實際的好處，一個本於對時代有先見之明如耶利米的，原本也是有普通常識的智慧；但要為那城求平安？並且說「因為那城得平安，你們也隨著得平安」(原文可譯作「因為你們的平安是本乎那城的平安」)？這是駭人聽聞的，為一個異邦如巴比倫？一個滅他們的國、毀他們的聖殿的仇敵求平安？太不能想像了。

有學者認為耶利米是把一個新的因素注入猶太人的信仰內，就是預備外邦人的得救[7]；我們不必在這裡討論此問題，就是對當時的猶大人來說，這第5-7節都是極不尋常的。他們的陰謀造反既然失敗，想必受到巴比倫的報復，當地的人一定充滿著怨懟和消極之情，人人自怨自艾，完全看不見眼前的悲慘命運有扭轉的可能。傳假希望的先知和祭司已一而再地自證其偽，遠在耶路撒冷的人不單霸佔了他們的產業，而代表神說話的耶利米又只有審判被逐的信息，他們的希望可以寄在什麼地方？

耶利米的話永遠是非常現實的，惟有如此，他們才能重獲希望。他指出的現實就是安居於巴比倫，不要再作白日夢，自我苦害。他在他們的消極自憐中給他們指出可以做的事，就是建造、栽種、嫁娶和禱告，這些都是他們可以做，也會給他們帶來希望和快樂的工作；對當時的猶大人，還有什麼別的可能呢？還有更具意義的勸告嗎？

不單如此，耶利米要他們正視一個事實，城的平安(*šālôm*)跟他們本身的平安，有著不可分割的關係。我們和合本把*šālôm*譯作平安，比修訂本及新英文聖經譯作「福樂」好，

只要不忘記這個平安不是單指心靈，而是全人之幸福存在便是了。他們一方面要異地扎根，「生養眾多，不至減少」(6)，另一方面也要積極投入居住國的建設，除去過客心態，為當地「求平安」，和為那城「禱告」。這等於他們就要永遠寄人籬下，耶利米在下面還提出了新的希望。

第8-9節，在說七十年後必返回之前，耶利米先警告他們，不要再上假先知的當。他們在耶路撒冷已經傳慣假平安的信息，現在被擄了，又說耶和華立刻就要使他們返國。居於巴比倫的示瑪雅，跟居於耶路撒冷的哈拿尼雅明顯是屬同一陣線(二十八1-4)，也可能是有聯絡的；他們傳的信息，當然是受人歡迎的，雖然一再證實是害己害人，但哪一個處於苦境的人不希望有一線光明？他們的危險正在這裡。現今的失敗不保證他們不會捲土重來，那時猶大人就要吃更大的苦頭，因此耶利米轉達神的話：「我並沒有差遣他們，這是耶和華說的」(9)。

第10-14節。其實預言七十年被擄後歸回，耶利米早在猶大亡國之前就說過(二十五1-14)，此段經文是寫於約雅敬第四年，亦即是早於此信十多年前了。那時他們既不信猶大國會亡，自然更不在意什麼被擄歸回的希望了。現在他們是身為被擄之民，應該聽得明白了吧；整段信息的希望正在這裡！

人給人提供的希望，表面看來總是「適切」又應時需的，因此也是廣受歡迎的，就像哈拿尼雅在亡國後對如喪家犬的猶大人所說的：「二年之後」耶和華就會把被擄之民和聖殿被掠的器皿帶回來(二十八1-4)。但歷史又是怎樣一而再的證明人提供的希望是個肥皂泡泡，不一會就破滅得無影無蹤。耶利米

指出神的時間遠為長久，是七十年，不是二年。對當時的人來說，這個應許真像有等於無，被擄的人中以壯丁居多（參五十二28-30），誰能等上另一個七十年？

這是信仰展示的兩難，到底要一個適切的，眼看不久就可兌現，而事實上卻是永不會兌現的應許呢？還是一個今生可能不會體驗到，而我們的子孫一定會經歷的應許？它的兩難之處，不是在真與假的問題（雖然至終是這個問題），而是一個對自己不會體驗得到的應許，跟假先知所說的泡泡應許到底有什麼分別。泡泡應許不是能提供一種暫時的安慰和希望嗎？對一個「不在乎天長地久，只在乎曾經擁有」[8]的一代來說，假先知的話無異是更具適切性的，即使至終證明其虛。這是在耶利米時代，人面對的真實危機，也是每一個屬神子民都需要作的選擇：一個信仰的選擇，一個至終會被譏為不切實際，卻是信心必須冒險的選擇；這也是為什麼我們常強調，信心不是一個廉價籌碼，我們不要指望用信心來逃避試煉，它只是幫助我們挺得過去的支持力。

不管當日的猶大人怎樣選擇，耶利米也不是一個只有宗教激情，而兩眼昏花看不見現實的人。我們也多次說到耶利米怎樣比他同代的猶大人更現實、更洞悉政局與時艱，因此他必然知道「七十年」與「二年」是怎樣分別代表著真相與表象的距離，而人又是怎樣戀慕皮相的幻彩，不耐煩接觸真相，所以在第11-14節他指出：一、神對他們的意念是賜福，不是降禍，「要叫你們末後有指望」（11）；二、要去尋求神，向祂禱告（12-13）；三、祂必帶他們回耶路撒冷（14）——但要等神的

時間啊！

這一段有兩個意思：一、「要叫你們末後有指望」，和合本的譯法好像是指一件事，就是在末日有一個指望，但修訂本是作「要給你一個將來和一個盼望」，在現實的體驗中，它可能都是同指一件事，但在迷亂痛苦之人的角度來看，它可以是指兩個層次的希望。猶大人在叛亂後，可能屋子給巴比倫軍隊轟掉了，耕作的園地也給踐踏破壞，因此耶利米勸勉他們把屋子再搭起來，把園地再修復耕作，並且要娶妻養兒，繁殖下去，他們一定可以再享安定繁榮，這是他們目前急需重建的沙龍（*šālôm*），急需看見的「將來」；但看哪，這個眼前的福樂還不是神要賜的全部。神要給他們一個盼望，是遠比屬物的「沙龍」更深廣的，是他們眼前泡泡應許達不到的：他們有一天要返回故園，那才是猶大人真正的盼望所在。但皮相與真相的空間距離，豈不正是人常經歷到泡泡應許與真實應許的時間距離嗎？「神常常延遲，卻永不太遲」（God always delay, but never too late）就是這個意思了。

二、人要免去皮相的愚弄，就要學習禱告的功課、自省的工夫（12-13），他們就必尋得見神，神也必向他們顯現。這是不容易的，因為像他們所處的境地，誰不去尋找具社會適切性的方案來自救呢？但也正是在這樣的時刻，假先知特別流行，猶大人就更要當心。第12-13節其實不單只描寫一種恆切禱告的圖畫，而是一個永遠向神敞開的心，這樣他們就會明白「我向你們懷的意念，是賜平安的意念，不是降災禍的意念」。

以賽亞書記載一個很美麗的禱詞，正好說明一個向神敞開

的心靈可能見到的真相：

我要照耶和華一切所賜給我們的，
提起祂的慈愛和美德，
並祂向以色列家所施的大恩；
這恩是照祂的憐恤和豐盛的慈愛賜給他們的。
祂說：他們誠然是我的百姓，
不行虛假的子民；
這樣，祂就作了他們的救主。
他們在一切苦難中，
祂也同受苦難；
並且祂面前的使者拯救他們；
祂以慈愛和憐憫救贖他們；
在古時的日子常保抱他們，
懷撫他們。
他們竟悖逆，使主的聖靈擔憂。
祂就轉作他們的仇敵，
親自攻擊他們。
那時，他們想起古時的日子—
摩西和祂百姓，說：
將百姓和牧養祂全羊群的人從海裡領上來的
在哪裡呢？
將祂的聖靈降在他們中間的，
在哪裡呢？
使祂榮耀的膀臂在摩西的右手邊行動，

在他們前面將水分開，
要建立自己永遠的名，
帶領他們經過深處，
如馬行走曠野，
使他們不至絆跌的
在哪裡呢？
耶和華的靈使他們得安息，
彷彿牲畜下到山谷；
照樣，祢也引導祢的百姓，
要建立自己榮耀的名。（賽六十三7-14）

C 提防假先知（二十九章 15-23 節）

信的下一段是耶利米提醒住在巴比倫的猶大人，不要再相信假先知說的話。這一段有些經文問題是關乎編者的及後來不同的校訂本的。

15 你們說：「耶和華在巴比倫為我們興起先知」；16 所以耶和華論到坐大衛寶座的王和住在這城裡的一切百姓，就是未曾與你們一同被擄的弟兄，17 萬軍之耶和華如此說：「看哪，我必使刀劍、饑荒、瘟疫臨到他們，使他們像極壞的無花果，壞得不可吃。18 我必用刀劍、饑荒、瘟疫、追趕他們，使他們在天下萬國拋來拋去，在我所趕他們到的各國中，令人咒詛、驚駭、嗤笑、羞辱。19 耶和華說：「這是因為他們沒有聽從我的話，就是我從早起來差遣我僕人眾先知去說的，無奈他們不聽。這是耶和華說的。20

所以你們一切被擄去的，就是我從耶路撒冷打發到巴比倫去的，當聽耶和華的話。」

21 萬軍之耶和華—以色列的神論到哥賴雅的兒子亞哈，並瑪西雅的兒子西底家，如此說：「他們是託我名向你們說假預言的。」我必將他們交在巴比倫王尼布甲尼撒的手中；他要在你們眼前殺害他們。22 住巴比倫一切被擄的猶大人必藉這二人賭咒說：「願耶和華使你像巴比倫王在火中燒的西底家和亞哈一樣。」23 這二人是在以色列中行了醜事，與鄰舍的妻行淫，又假託我名說我未曾吩咐他們的話。知道的是我，作見證的也是我。這是耶和華說的。

和合本把第15-23節分作兩段是十分好的，因為第16-20節是論到在耶京的猶大人的命運；而第21-23則是在巴比倫兩個假先知的命運。問題就出在第15節，那是被擄之猶大人說「耶和華在巴比倫為我們興起先知」，故此出現在第17-20節之前是不妥當的，它應該是置於第21-23節之前。再者，七十士譯本完全沒有第16-20節這一段，因此它的經文就是：第15、21-23節[9]。本信既是寫給巴比倫的猶大人，向他們提醒種種要注意的事，第16-20節論耶路撒冷之猶大人這一段就似乎有點離題了。近代絕大多數的學者均認為第16-20節是不屬原信一部分的。

和合本既有這一段，完全不處理它是不適合的，我們會先解釋第15、21-23節，然後再看第16-20節。

第15節是清楚明瞭的。

第21-23節則是續論第15節的兩個巴比倫先知：亞哈和西底家（非同名之王）。耶利米說他們受罰，皆因他們說假預言和不道德的生活。

第23節說他們在「以色列中行了醜事」，「醜事」之希伯來文是 *nāḇāl*，直譯就是「引起醜聞（scandal）的事」，和合本的翻譯非常好。一個敗壞的生活與一個敗壞的信息（假預言），是雙生子，常見於神職人員，古今無別。

第23節末，和合本同樣譯得準確而意義突出，假先知在暗中行的醜事，暗暗與別人的妻子行淫，耶和華說我是清楚知道的，也要明明作見證，指出他們的不是。敗壞的生活加上亂講神的道，是他們遭罰的原因。

遭什麼刑罰呢？就是第21、22節所說的：他們的言行太可惡了，巴比倫王把亞哈和西底家逮捕了，處以火刑，以至凡住在巴比倫的猶大人若要咒詛某人，就必以亞哈和西底家的名字來發咒詛，說願你像亞哈和西底家一樣，給巴比倫王B-B-Q！和合本在第22節譯得頗難明，試再譯如下：

凡被擄到巴比倫的猶大人都用這二人的名字來作咒詛語，說：「願耶和華對你，像巴比倫王對西底家和亞哈一樣，燒烤在火中。」

第16-20節是加入的一段話。如果我們一定要當這一段是屬於耶利米原信所有的，則可就第19-20節作理據，說猶大地的人因為不聽耶和華差到他們中間的先知的說話，結果就遭受了神的刑罰（17-18），因此你們這些在巴比倫的猶大人「當聽耶和華的話」(20)，不過就有點勉強了。因為本段的問題不在

其意義是否能解釋到與上下文吻合，而是不見於許多古希伯來文抄本。

第17節「極壞的無花果」，是指壓壞了，發霉了的無花果，是不能吃的，只可以拋棄的。第18節「驚駭，嗤笑」；原意是「可怖的和發嘶聲的」，發嘶聲即近代人之「吹口哨」，意思是情景可怕到叫人倒抽涼氣，「嗤笑」似乎不大妥當。

第20節看來是編者因要加入這一段信內而補加上去，使之連接。

居住在巴比倫的猶大人有一危險，就是不死心，仍然相信假先知，如西底家及亞哈之流，老希望能揭竿起義，重回家園；因此耶利米就把西底家和亞哈的命運告訴他們，指出尼布甲尼撒一定不會放過這樣的人。我們在但以理書第三章，就看見尼布甲尼撒怎樣對待敢於向他的權威挑戰的人：把不聽王命的但以理和三友人擲於火窰中（但三19-23）。

耶利米在這裡提出假先知的特色，跟申命記學派的版本是很接近的：傳不能應驗的預言（申十八22；比較二十八9）；亂奉神的名講道（申十八20；比較耶二十九21）；但本信則多加一項：敗壞的生活（二十九23）。耶利米在寫給巴比倫之猶大人的信中，充分表現出信仰在一個先知心靈的重要性，這班被擄的人大部分是昔日不聽他話的人，但耶利米沒有懷恨在心，反是常掛念著他們。信的前半部（二十九4-7）就像現代父親寫信給遠在異國生活的兒女，教他怎樣行事為人，腳踏實地的溶入當地人之中，好能活得幸福愉快；中段（8-14）是給一個沮喪洩氣的群體，給以希望和將來；最後一段（15、21-23）

提醒他要小心防範假先知說的話，免得入了迷惑。這封書信對現代人的意義太深刻了，在本章第三段再處理。

II 委身耶城遺民（三十九章11節-四十三章7節）

耶利米與耶路撒冷的人是共存亡的，他與選民的最後命運非常悲壯感人，好像只有耶利米這樣的人才配成為猶大國歷史的結論——在死亡中重獲生命，在灰燼中升起的火鳳凰，在廢墟中重建希望。

耶利米最後一段路，分別記在列王紀下二十五章；耶利米書三十九章11節至四十三章7節，五十二章1-30節；而彼此的記錄是有點出入，需要弄清楚一下。我們試分三部分來討論：A 猶大國淪陷時的耶利米、B 願與遺民偕居的耶利米、C 從米斯巴到埃及的際遇。

A 猶大國淪陷時的耶利米

巴比倫大軍攻陷耶路撒冷的時候，耶利米是被王囚禁在護衛院中（三十七18-21，三十八24-28）。巴比倫的軍官進入耶城之後怎樣釋放耶利米，卻有兩個不同版本的記載，能否弄清楚它們想要表達的事實，跟我們怎樣了解耶利米與遺民的關係是很重要的，讓我們先看看這兩個記錄。

第一處經文是記在耶利米書三十九章3、14節：

3 耶路撒冷被攻取的時候，巴比倫王的首領尼甲・沙利薛、三甲・尼波、撒西金—拉撒力、尼甲沙利薛—拉墨，並巴比

倫王其餘的一切首領都來坐在中門。……14 打發人去，將耶利米從護衛兵院中提出來，交與沙番的孫子亞希甘的兒子基大利，帶回家去。於是耶利米住在民中。

這裡說巴比倫的將領入城第一件要做的事，就是命人把耶利米從囚禁他的地方提出來，並把他交給新被委任為耶路撒冷首長的基大利，讓他保護耶利米。

但按第二個記載（四十 1-6），情況就完全不一樣：

1 耶利米鎖在耶路撒冷和猶大被擄到巴比倫的人中，護衛長尼布撒拉旦將他從拉瑪釋放以後，耶和華的話臨到耶利米。2 護衛長將耶利米叫來，對他說：「耶和華─你的神曾說要降這禍與此地。3 耶和華使這禍臨到，照祂所說的行了；因為你們得罪耶和華，沒有聽從祂的話，所以這事臨到你們。4 現在我解開你手上的鍊子。你若看與我同往巴比倫去好，就可以去，我必厚待你；你若看與我同往巴比倫去不好，就不必去。看哪，全地在你面前，你以為那裡美好，那裡合宜，只管上那裡去吧！」5 耶利米還沒有回去，護衛長說：「你可以回到沙番的孫子亞希甘的兒子基大利那裡去；現在巴比倫王立他作猶大城邑的省長。你可以在他那裡住在民中，不然，你看哪裡合宜，就可以上那裡去。」於是護衛長送他糧食和禮物，釋放他去了。耶利米就到米斯巴見亞希甘的兒子基大利，在他那裡住在境內剩下的民中。

按這個記載，耶利米是被上了鎖，與其他猶大城的居民一起被解到巴比倫，而且已經走到拉瑪（位於推羅附近，在亞革悉之北，確實位置已不可考）（書十九29）[10]，後來尼布撒拉旦突然想起耶利米這個人，便立刻下令叫人釋放耶利米，讓他有個選擇：與他同上巴比倫，或留在耶路撒冷。耶利米選擇後者。

現今大多數學者都認為耶利米書四十章 1-6 節是屬於後人按傳說補加上去，目的是解釋巴比倫攻陷耶路撒冷是出於神，而神並沒有忘記祂的僕人耶利米，同時也在表揚耶利米與遺民偕居的偉大（參三十九 11-12）。

他們持的理由如下：一、這一段想表達的事實是相當隱晦的，首先，它是以「耶和華的話臨到耶利米」作引言（四十1），後面接著的，卻是尼布撒拉旦對耶利米的「講道」（四十2-4）。至於它想表達的事實，就全部用間接性的報告文學體（即尼布撒拉旦的講道）來記述，耶利米為什麼會被釋放，怎樣釋放，和釋放後耶利米要作什麼，全要從「講章」去揣摩出來，與四十到四十四章的敘述體不合。再者，尼布撒拉旦是個外邦的軍官，他怎麼可能按申命記學派的神學和詞彙來向耶利米講道？因此他們認為四十章 1-6 節是申命記學派的編者後來加上去的，耶利米被釋放的真實過程是記在三十九章3、14節內[11]。

只是按第三十九章來解釋耶利米被釋放的過程，也是有它的問題，因為它同樣有編者加工的痕跡，可以看得出來。首先是經文本身的編排。第3節和第13節好像看出兩個不同版本合併起來的痕跡：第 3 節論到「巴比倫的首領」中，沒有護衛長尼布撒拉旦的名字在內，第13節有，而我們從耶利米書五十二章 12 節和列王紀下二十五章 22 節知道，尼布撒拉旦是在耶路

撒冷被陷後一個月才進入耶路撒冷，奉命進行毀城和焚殿的任務。

第二，按七十士譯本，現今之第4-13節是完全沒有的，在第3節之後，緊接著就是我們版本的第14節，故第4-13節很可能是後來加在馬索烈抄本內。這裡起碼顯出是兩個版本接合的痕跡了。

第三，從意義上來看，若三十九章3、14節的記載可靠，我們要問：巴比倫大軍剛攻陷耶路撒冷，他們第一件事就會記掛耶利米的安危？而且還把耶利米交在剛被立為省長的基大利？基大利日後的遭遇顯出當時猶大地仍很不穩定，他也不是眾人的領袖，巴比倫人若熟知耶城的人事情況，他們一定知道基大利的實力；他們若那麼緊張耶利米的安危，以至一陷城就把他從囚禁的地方釋放出來，就不會把耶利米交在還未有實力的基大利手裡，因為眾民仍然恨耶利米。其中必有一些過節是我們不知道的。故此，有些學者便認為單靠耶利米書三十九章3、14節是不足以明白耶城被陷到耶利米被釋放的過程[12]。

有人嘗試把兩個記錄合併起來，方法是重新編訂現有的經文[13]：一、把四十章第1節刪去，認為那是錯誤地重複三十九章15節，此外三十九章16-18節對以伯米勒的話，內容太似尼布撒拉旦對耶利米說的話，故也要刪去，剩下的經文就是由三十九章14節，立刻跳到四十章2節。這個編訂並沒有解決：1.耶城被攻陷時，尼布撒拉旦並不在耶路撒冷（參三十九3、14）；2.尼布撒拉旦怎可能像個申命記學派的人那樣說話？

二、另一些學者(Duhm)要解決上述二個問題，便把三十

九章15節至四十章5節刪去，由三十九章14節跳到四十章6節。但這是不處理問題，不是解決問題。我們若刪掉這一大段，仍然沒有幫助我們明白耶利米是怎樣得釋放，和為什麼得釋放。

仔細比較三十九章3、14節，和四十章1-6節，我們知道三十九章3、14節是一個籠統的記述，很可能最早的編者覺得應該多提供一些資料，便把當時流傳的，也是同樣可靠記錄補加進去，那就是四十章1-6節了。

在我們嘗試重組耶利米被釋放的過程，先讓我們確立一些相當清楚的事實，然後再指出可能發生的先後次序。

1.巴比倫進入耶路撒冷的時候，耶利米是被囚禁在護衛院內（三十八28，三十九14、15）。

2.耶利米的手鍊是在拉瑪才被解開(四十1；此下半節沒有充份理由懷疑是虛構的，因人物地點都有記錄下來）。

3.最後耶利米是住在遺民當中，因此才發生被擄到埃及的事件（四十三5-7，近代解經家多因主流意見認為四十章1-6節為後人加上去，而沒有嚴謹地處理耶利米是選擇與遺民偕居的事實）。

假如三十九章3、14節是一個籠統記錄，而四十章1-6節是個補充，我們覺得就算有些細節是不清楚，也不必削足適履，刪去一大段來維持經文的所謂統一性。當時發生的事情很可能是這樣的。

當巴比倫大軍攻陷耶路撒冷的時候，耶利米是被囚在護衛院內，他們主要要對付的是西底家，因此「迦勒底人就拿住

王，帶他到利比拉巴比倫王那裡審判他」(王下二十五6)。那麼，尼布撒拉旦是否在其中呢？聖經並沒有說，但讓我們推想一下。

一、聖經有說尼布撒拉旦是在耶城攻陷後一個月再返耶路撒冷，卻沒有說他沒有參與第一次攻城是沒有他的份。

二、尼布撒拉旦是巴比倫的護衛長，類似近代的統帥，攻耶城而沒他的份，似不可能。再加上按列王紀下二十五章的記載，巴比倫王尼布甲尼撒率領大軍攻城，「於是城被圍困，直到西底家王十一年」(王下二十五2)，暗示尼布甲尼撒是留下將領和士兵圍城，他自己則退到利比拉總部，因此西底家被捕後，迦勒底人要把西底家押到利比拉接受審判。那麼巴比倫王不在，統帥又不在？這時正是耶城絕糧之際(即圍城後一年多的時間)，眼看城就要攻陷了，巴比倫王就算自己退到總部，也不可能不留下尼布撒拉旦來作總指揮的。

三、耶利米書三十九章3節不錯是沒有提到尼布撒拉旦，可是從這一節提到的首領，很可能都不是戰事的將領：尼甲沙利薛是尼布甲尼撒的女婿，是繼位作王的人（公元前五六〇-五五六年），三甲尼波，當拉撒力的撒西金（和合本把它譯成是兩個人，可能是錯誤的，「拉撒力」是個職位名稱）是亞古地的總督，拉墨也是個職位名，不是人名[14]。呂振中把這一干人等總稱作「巴比倫王的眾貴族」，是符合近代研究的成果的。尼布撒拉旦卻是將軍，因此沒提到他的名是不希奇的；到了第13節，尼布撒拉旦便有提及，而且他的名字是放在眾貴族之上。

總括上述所言，我們認為，尼布撒拉旦有份於攻陷耶路撒冷的戰役，而一月後又再被差遣回去，這是比較可能的。倘若這個推想是可接受的話，是誰釋放耶利米的問題就得到解決：是尼布撒拉旦釋放耶利米。

現在我們要問，什麼時候釋放呢？基大利的角色又怎麼樣？

尼布撒拉旦重回耶路撒冷之後，他的首務乃是毀城、焚殿、焚屋，和把精壯的人擄到巴比倫（王下二十五8-21）。這些工作都需要時間，最初耶利米只像其他猶大人一樣，聚集在一處，正在被解往巴比倫的途中，就在他們去到拉瑪的時候，基大利想起耶利米這個人，便向尼布撒拉旦申請釋放耶利米。一方面基大利一家三代都與耶利米有交情的，另一方面基大利現在作猶大省長，也實在需要耶利米的幫忙；話就這樣傳到尼布撒拉旦耳中。

尼布撒拉旦一定從巴比倫王的口中得悉耶利米這個人，他知道耶利米以前怎樣力勸猶大人不要與埃及結盟，不要與摩押、以東、亞捫、推羅、西頓等聯盟起義，又必知道他怎樣力勸猶大人負巴比倫的軛以得生，我們甚至可以合理地推想，早於陷城前五年，發生在巴比倫境內的猶大人背叛，也是因耶利米一封信而得以平復下來，安心作個奉公守法的群體（參二十一8-10，二十四4-10，二十七1-二十八11，二十九1-7），這件事也為巴比倫王得知，他們不可能不善待耶利米，應承基大利的要求。四十章2-4節充滿申命記學派口吻的說話，可能不是尼布撒拉旦能說得出，但它的內容卻絕對可能是他釋放耶

利米之時會說的話。我們不要忘記了，這段歷史的記述全是來自巴錄的回憶錄，巴錄本於當時發生的事，再以他自己申命記學派的角度來記於書上，是既自然又可能的。我們不必因這一段充滿申命記學派的味道，就全部刪掉不理。

換言之，四十章 1-6 節尼布撒拉旦給予耶利米的兩個選擇，既是可能的，也是合情理的了。

B 願與遺民偕居的耶利米

現在讓我們設身處地，想一想在米斯巴被釋放的耶利米。

在他面前有兩條路，他可以選擇去巴比倫，或是選擇留在猶大地。若是去巴比倫的話，那裡有第一次和第二次被擄的猶大精英分子，他們自成一個小圈子。不錯，昔日他們是拒絕耶利米，但現在不同了。蒙蔽他們的假先知和過時的皇室神學已經今非昔比，他們不單失去光彩，歷史前進的力量已使他們的面具崩裂，而一直被忽視的耶利米預言，反見逐字逐句的應驗。耶利米從來不是一個勝利主義者，國家民族的苦難刻在他生命的傷痕太深刻了，他不會淺薄到要向他們顯出凱旋姿態來一雪前恥。天生悲天憫人的性格只會叫他認同擄民的種種傷痛。

事實上這個時候的擄民太需要耶利米了。第一次被擄的民一直以為過不久，他們就會重回家園，得回他們在耶路撒冷留下的田地；現在第二次被擄的人又來到，而耶路撒冷已成廢墟一樣，今生大概也不能再回去了。一首在被擄於巴比倫的猶大人作的哀歌，最能表達他們的心情：

我們曾在巴比倫的河邊坐下，
一追想錫安就哭了。
我們把琴掛在那裡的柳樹上；
因為在那裡，擄掠我們的要我們唱歌，
搶奪我們的要我們作樂，說：
給我們唱一首錫安歌吧！
我們怎能在外邦唱耶和華的歌呢？
耶路撒冷啊，我若忘記祢，
情願我的右手忘記技巧！
我若不記念祢，
若不看耶路撒冷過於我所最喜樂的，
情願我的舌頭貼於上膛！
耶路撒冷遭難的日子，
以東人說：拆毀！拆毀！
直拆到根基！
耶和華啊，求祢記念這仇！
將要被滅的巴比倫城啊，
報復你像你待我們的，
那人便為有福！
拿你的嬰孩摔在盤石上的，
那人便為有福！（詩一三七）

被擄之民那種悲痛、受辱、去國懷憂和急想報復的心情，完全表露無遺。

耶利米可以選擇去巴比倫，住在擄民中間，再建立他們。

那裡不是有他的朋友嗎？那裡的需要不是頂強烈又明顯嗎？他們不是一班優越的移民分子，而是靈性急需牧養的人。他們本來就是耶路撒冷的精英分子，只要能建立起他們的信心，不再受偏激的愛國主義及宗教熱情的蒙蔽，教之以耶和華的訓詞，導之以正確的歷史觀，說不定他們就是一個新群體的優秀班底呢。

再說，巴比倫王朝信任他，只要他肯去，他就會成為巴比倫王室與猶大人之間的緩衝墊，一方面可以力阻猶大人再妄圖生事，另一方面也可向王力爭，為猶大人謀福利。至於他自己，一生顛沛也就夠了，現在的耶利米已是一把年紀（約五十八歲）[15]，近六十歲的人不是要開始一個新而又沒有成功把握之事業的年齡。

換句話說，無論是對猶大人，對信任他的巴比倫王，對自己，甚至是對將來的猶大人來說，去巴比倫都是一個明智的選擇，一個明顯是有意義的選擇。

可是經過半個世紀試煉的耶利米，他對事業、成敗、意義等問題已經有一個不同的看法，於是他看到耶路撒冷——那個叫他痛苦一生的城市。

從外表看，經過戰火洗禮的耶路撒冷已是滿目瘡痍，跟任何一個戰後的古代城市沒有分別，昔日巍峨堅固的城牆已被拆毀，叫猶大人引以為傲的聖殿慘受蹂躪，不但裡面的聖器被搶劫一空，聖殿的建築物也被焚毀，城內貴胄的華廈亦變成一堆頹垣敗瓦——耶路撒冷城只成為一個叫人想起便流淚的名字。

假如耶路撒冷只是一個被戰火摧毀的城市，留下的人還可

以把它再建造起來，事實上耶利米早就不以聖城和聖殿為念，但可以再把這個城市建造起來的人在哪裡呢？昔日可以領導建造的領袖，可以執行建築的鐵匠、木匠和工匠，全給擄到巴比倫去了，留下的只是一班極窮困的人，一班只能看守葡萄園、耕作田地的農夫。耶利米書（三十九8-10）和列王紀下（二十五11-12）的記載是相吻合的，他們是猶大國主要的人口，耶利米書五十二章說耶京淪陷時被擄的只有八百三十二人（五十二29），因此耶路撒冷的人口不會因被擄而有太大的變動。若按列王紀下和耶利米書的記載，巴比倫人攻陷耶路撒冷時並沒有屠城，而此時巴比倫王東征西討的目的，也不在消滅敵人，而是實行他們的帝國主義，因此每克一國，他們就選派當地人作首領，讓他們有相當大程度的自治；用現代話說，就是成立一個特別自治區，以他們的領袖管理他們的人。

但耶路撒冷剩下的是什麼樣的人啊？西底家末期屢經天災人禍的摧殘，再加上一年多被巴比倫圍城，國內根本就是在絕糧的情況下才被攻陷的。巴比倫軍隊開入耶路撒冷之前，已經攻陷附近的烽火城，大軍所到之地，農田難免被踐踏，需要一些日子才能修復耕作，就是下了種，還要等它成長呢。我們可以想像耶利米選擇去留之時，整個猶大地都是面臨飢荒的時候，不是一千幾百人，而是留下來超過十二、三萬的人（參上章）。列王紀下和耶利米書說他們是「毫無所有的窮人」，就是十分真實的記錄了。

耶利米看見的，正是這些毫無所有的窮人——猶大地被巴比倫撇下的大多數，「耶利米就到米斯巴見亞希甘的兒子基大

利，在他那裡住在境內剩下的民中」（四十6）。這節聖經告訴我們耶利米選擇留在窮人當中，不是因為他覺得這是一件偉大的自我犧牲的行為，不是一種等待人稱讚的道德選擇，而是一個很實際的，帶著可以重建猶大人之盼望的行動，因此他選擇之後，就回到基大利那裡去。不錯，他原本可以選擇重建巴比倫境內的猶大人，這也是一個帶使命的選擇，但他寧願選擇「住在境內剩下的民中」，這也是一種值得稱讚的偉大行為，假如他只選擇「住在境內剩下的民中」，卻不回到基大利那裡去，這是一種愚蠢的選擇，也是一種等待人稱讚的愚蠢選擇，因為多一個人留在那裡，陪人受苦，對誰都沒有好處。他選擇留在猶大地卻是有目的的，那目的就是要與基大利合作，按著他所了解的盼望（見第十章）來建立一個新的群體，因此他回到基大利那裡去。

這樣說來，他的選擇必須聯結他在米斯巴的遭遇了（四十7-四十三7）。

C 從米斯巴到埃及的際遇

基大利把他的省政府總部設在米斯巴[16]，因為耶路撒冷已經成為廢墟[17]。此後發生的情況是相當忠實地記在耶利米書四十章7節至四十三章7節，讓我們嘗試用現代的言語來分頭述說。

在耶路撒冷被陷的時候，城外有好些地方均為猶大對抗巴比倫的游擊隊佔據著，他們各按地勢，據險為塞（四十7、10）。巴比倫的目標既在耶路撒冷，自然不能分心——將他們剷平。到了基大利作耶路撒冷的首長，他們就分別帶著自己的

部屬來見基大利。此外，分散在鄰國如摩押、以東、亞捫等地的猶大人，也紛紛來到米斯巴向基大利表示他們的支持（四十12）。

基大利信任他們的態度，和一派謙謙君子的風度，立刻贏得這些人的信任。按著他是巴比倫所立為省長的身份，他是應該繳他們的械，要勸他們投降；但按著他是猶大人，又是立為管理已成巴比倫殖民地耶路撒冷的，他的責任是要重建餘剩下來的猶大人，成為一個安定又守法的群體，因此基大利沒有繳他們的械，反勸他們「只管住在這地，服事巴比倫王，就可以得福」（四十9）。這種信民愛民，又認識時務的胸襟，與耶利米一向的教導與行為是相配合的；很有可能基大利也是受了耶利米的影響。

這時展示在他們面前的，是一片光明的前途。耶路撒冷雖是糧絕人飢，但城外之地卻是豐收之年。基大利勸各游擊隊的首領「積蓄酒、油，和夏天的果子，收在器皿裡，住在你們所佔的城邑中」（四十10）。而米斯巴也「積蓄了許多的酒，並夏天的果子」（四十12）。我們可以想像他們收割時歡愉的歌聲——神是審判他們了，但仍要施恩給留下的人，平安與豐盈仍要臨到這個地方。

對一個平常老百姓，城破國亡固然是悲痛的；但對基大利和耶利米來說，悲痛的背後是孕育著希望的種籽的。昔日包藏多少罪惡的社會和政治組織，現今瓦解了；聖殿不錯是毀了，但聖殿被利用來逃避神的種種蔭庇也因而拆去！城內精英不錯盡都被擄，但昔日目中無神的假先知和祭司、貴胄與首領也同

樣不存！堅固巍峨的城牆不錯是拆毀了，他們也成了鄰國譏笑的對象，這豈不說明從此以後他們只能以耶和華為他們的保障？不再能倚靠物質及人際關係的保護？最叫猶大人傷痛的，莫如猶大國不再存在了，他們稱為神選民的身份與國籍都不保，但這不正顯出他們需要重新思想和界定「神子民」這個觀念？好預備組成一個新的，也是屬靈的群體——彌賽亞子民的群體？亡國的審判不是為要毀滅，乃是為要重建：「你們若仍住在這地，我就建立你們，必不拆毀，栽植你們，並不拔出，因我為降與你們的災禍後悔了。」（四十二10）多麼熟悉的一句話，卻是多麼不同的前景與希望。

我們可有證據顯出耶利米對猶大的前景是具有如此樂觀的態度嗎？有的，那就是記在三十二章9-15節買哈拿蔑的田地。那時耶路撒冷已被巴比倫圍困，耶利米被下在監裡（參三十二1；圍城發生於公元前五八八年一月，城亡於五八七年八月，買田之事在這段日子之內）。一方面耶利米知道耶城必陷；另一方面，他也深信城雖陷，國雖亡，但猶大地不會永遠落在巴比倫的手中；如上說的，他還可能看出巴比倫的國壽不會太長久；在不久的將來，猶大人就會返回，以一個新的身份再在猶大地建立新的群體，承受神的應許；因此他勉勵灰心喪膽的猶大人說：

> **不要怕你們可怕的巴比倫王。耶和華說：「不要怕他！因為我與你們同在，要拯救你們脫離他的手。……」（四十二11）**

耶利米明顯地是看見猶大的希望乃在亡國之後，不是之前。這是明白耶利米選擇留在猶大地與遺民偕居的要點，也是為什麼說他的選擇不是單純一種道德判斷，而是實踐他所傳所信之道[18]。當然，這種選擇也是一種高貴的道德操守，本身就值得後人稱讚與學習。

我不知道有沒有音樂家或文學家本於這個情節來入樂或寫書，它肯定有足夠材料來寫出一齣感人的歌劇、史詩，或歷史小說——一幅國破家亡的時代背景，一個充滿光明和勝利的巴比倫前景，然後是耶利米在米斯巴必須孤獨地作選擇，到耶利米定意背向巴比倫，面對耶路撒冷時，遠景漸次浮昇的希望曙光。裡面有戰爭的殘酷、人依附假宗教來掙扎求存的本性，一個已亡的國家和一個如日中天的異國的強烈對比，以及一個因信仰而塑造的尊貴心靈，寧可選擇廣大又無告的小民，而不肯去到巴比倫，只因為他不甘願讓信仰只淪為解釋生命，而不是導引生命，使生命邁向更高的層次；這一切都具備足夠的情節和內涵來寫出一本極出色感人的作品的。

很可惜，耶利米連這個最後的滿足都不能嘗到；之後發生的悲劇是誰都想不到的。

昔日他曾寫信給巴比倫的猶大人，勸他們蓋造房屋，努力耕作，生兒養女，並且為城求平安（二十九5-7），現今他在米斯巴與基大利合作的，正是要遺民作這樣的事；事實上，除了這些之外，我們根本看不出還有什麼更好的建議。基大利若不是有同一的看法，我們也不能解釋耶利米為什麼會到他那裡去。

就在一切似乎都充滿希望的時候，來到基大利那邊投誠和

表示效忠的人中，有一個叫做以實瑪利的人，原是猶大王室的人員，在耶城被圍之前已經離開耶路撒冷，改投在亞捫王巴利斯的手下保命。他在這個時候，帶了十個隨從來到基大利那裡，正要執行暗殺基大利的陰謀。

在歸誠的人中，有一個名叫約哈難的游擊隊領袖聽到風聲，知道亞捫人的陰謀，就走去告訴基大利，告訴他「以實瑪利要來害你的命」(四十14)，並要求基大利准他先下手為強，替基大利除掉以實瑪利，「何必讓他要你的命，使聚集到你這裡來的猶大人都分散，以至猶大剩下的人都滅亡呢」（四十15）？可惜基大利太君子了，他不相信這個時候仍有人會為權力來殺害他，殺害他的人會得到什麼好處呢？

真的。亞捫人為什麼要殺基大利啊！有著一切的理由呢，基大利只是想不到一個猶大的貴族會把自己賣給亞捫來殺害自己的同胞而已。

亞捫一直是個野心勃勃的國家，對肥沃的猶大田野早有窺伺之心。巴比倫既滅猶大國，他們歡喜得很。想不到的是，巴比倫竟立了一個新的殖民地，亞捫王怎能接受在他們國境與地中海之間有這個新殖民地呢？要公開對抗巴比倫，他們自然是力有不及，但國境內不是有一個投誠的猶大貴族？他不是因為巴比倫王竟立了一個平民作猶大省長而嫉妒得怒火中燒？這豈不是天賜良機？只要他派希伯來籍的以實瑪利去行刺基大利，巴比倫一定會揮軍南下，懲罰他們，這種製造內亂的後果，想必對亞捫是有好處的。

陰謀就是這樣設立的了。就在基大利設筵款待以實瑪利和

他的同黨之夜，他們把基大利謀殺了，連同當時在附近的猶大人和巴比倫駐守的兵丁都殺了，而且手法乾淨俐落，無人知道（四十一1-3）。

翌日，一個更血腥的屠殺接續而來。當時有八十個因亡國而想上耶路撒冷舉哀的猶大人在路上，以實瑪利得悉之後，便假情假意地上去迎接他們，把他們引到一邊殺了。其中有十個人求以實瑪利手下留情，他們就會把糧倉的所在地告訴他們，他們因而倖免於難（四十一4-10）。

以約哈難為首的投誠的游擊隊首領得知其事，立刻召集軍隊出去追捕以實瑪利，終於在基遍追上了。被以實瑪利俘擄的猶大人看見約哈難的軍隊，自然高興得很，以實瑪利就驚惶起來，帶著隨從中的八人，撇下擄掠得來的人和財物逃回亞捫境內（四十一11-15）。

約哈難一群人回到米斯巴之後，知道事態嚴重，立刻諮詢耶利米的意見（四十二1-6）。事起倉促，耶利米也不知怎麼辦；他等了十天，才告訴他們不要驚慌，仍然安居原地。但他們按捺不住，相信巴比倫必會率軍再施懲罰，便用暴力挾持耶利米，把他帶到埃及地求蔭庇了（四十三1-7）。耶利米在埃及的答比匿仍然本著耶和華的話教導他們，但對耶利米本人來說，他知道無論說什麼話都不能挽回了，不久，他就死在那裡。

III 現代意義

耶利米寫給巴比倫猶大人的信真是太熟悉了，愈讀它就愈

覺得是今天台灣和香港為人父母的會寫的信，寫給散居於外國的孩子，教導他怎樣生活，怎樣可以得到最大的快樂。這個孩子可能已經為人父母。可能是昔日在家時最不聽話的，最喜歡頂撞父母的；不錯，甚至可能就是那個浪子！每個浪子的父親都不能忘記他的小兒子，都害怕自己的兒子會一錯再錯，耶利米便拿起筆來寫這封信了——一封原先是寫給擄民，而至終也是適合遺民的信！

A 要生根建造，但不要自我中心

耶利米勉勵住在巴比倫的猶大人，不要老抱著過客的心態來活在異地，乃要蓋造房屋，娶妻生子，並且要為所居之地求平安。不要妄圖僥倖，你們在異地還有一段日子；但也不要龜縮一隅，因為你們也有當盡的公民責任。你們的城市若是蒙福，你們自然也是有福的；你們的城市若是不安，難道自己就可以偷安一隅？耶利米不是寫給一個個人，而是寫給整批猶大人，一個被擄的群體。正如這個勸告也不僅是適用於異地的巴比倫，因為再過不久，猶大國就不再有了，連猶大地也成了異地，因此耶利米以同樣的勸告來勸告耶路撒冷的遺民，這是他選擇留在猶大地的原因，為的就是要他們成為一個新的群體——真正屬於神的子民，不僅是屬希伯來籍的猶大人，也不僅是巴比倫的臣民。

原來一個群體（或是個人）的信仰愈是沒有出路，他們就會變得愈自我中心，這個情況對今天「困居」台灣或香港的教會群體是如此，對移民外地的中國人也沒有不同。

如第七章說的，困擾亡國後之猶大人的，就是群體的罪咎感和宿命論，對擄民與遺民都沒有分別。這種普遍的感情叫他

們日坐愁城，自然就無暇顧及所居之城的平安了。今天散居外地的中國人不也是這個樣子？特別是這幾年間從台灣和香港移民出去的人。今天多少個送別教會弟兄姊妹移居外國的「晚宴」（港人所謂的「移民飯」），不是吃得愁雲慘霧的？其中自然是有許多離愁別緒在其中，但也有多少是倉惶辭廟而說不出其所以然的內疚與無奈，特別是那些昔日在教會身負重任的中堅分子，他們曾是弟兄姊妹的榜樣，甚至是眾教會認識的平信徒領袖，現今要離開這裡，卻不能或不敢向弟兄姊妹交代。他們是低著頭離開香港，也是低著頭活在異地。這是不需要的，也很可能因為這種緬懷過去的心態，會叫他浪費了將來還需要為主大大發光的機會。

移民問題在華人教會已經投下一個廣闊的陰影，勇於面對的會造出種種不需要，而將來也頂不容易實現的藉口作交代；不能認同種種藉口的（以平常會友居多），他們就低著頭走，低著頭活了。教會對這些人可以作什麼？

對不能移走的，仍然要留居原地的，也就是那些要勉強地參加送別宴，或索性托詞拒絕不出席的，有多少心底裡面不是酸溜溜的，靜靜地感受一種被撇下的憤怒？當然，那些勇於面對困局的基督徒，會積極籌備種種教會聯合性的大型事工；對那些不能認同和參與事工的，他們心底裡一直在問：「有什麼用？對我的將來有什麼幫助？」一種濃得化不開的宿命論籠罩著信徒的心頭，教會對這些人又可以作些什麼？

其實至終說來，能走不能走，它的分別可能都是差不多的。首先，從居民與原居地的關係來說，離開生於斯，長於斯

的地方自然叫人情難捨，對不能走的人，有一天都要面對同樣的感情。假如歷史的巨輪是在轉動，原居地的政治身份必然會改變，不管你稱這種改變是統一也好，叫什麼都沒關係，原居地與你的關係都必然在變，正如耶利米老早就警告猶大人，不要眷戀昔日的種種，乃要預備改變後的新身份和新責任。移民的人是去到一個新的地方，留在原居地的卻是一個「新地方」臨到我們這些人——我們都要學習怎樣活在新地方。

再者，從我們與我們之將來的關係來說，大家同是面對著一個新的未知，和新的可能。移民的人不是解決了所有問題，而是想在新的地方去解決他們的問題，留守的豈不也一樣？我們相同的問題，都是怎樣再建造房屋——居停的問題；耕作葡萄園——職業的問題；生兒養女——下一代的問題：但不僅是如此啊，不僅是一己的問題，也有為新城求平安——尋找自己與居住地的新關係，一種向外又積極的關係。移民當然要思想這些問題，留守的等到原居地改變了它的政治身份，我們也要面對同樣的問題。

最後，或是移居外國，或是留守本地，耶利米都要猶大人認識，掌管他們前途的是耶和華，不是巴比倫王（二十七4、10、14、20，四十二10-12）。去到巴比倫的，「我要眷顧你們，向你們成就我的恩言」（二十七10）；留在原居地的，也「不要怕你們所怕的巴比倫王……因為我與你們同在」（四十二11）。這也是今天華人信徒要學習認識的。

從政治上和社會上的公民角色來說，我們當然有現實的公民責任要盡，所以要為城求平安。基督徒之所以與一般人不

同，卻是因為他知道在政權背後的不是鎗桿子，而是耶和華；信徒一定要學習抬起頭來，看見政權背後的最高掌權者。

移走的與留守的不是像表面上看來有那麼大的分別吧，我們的前途不會因為有了不同的政治主人，就自動地變得是順或是逆；至終會怎樣，大致上是看我們怎樣把將來的可能性變成真實性。

這樣說來，移民與留民應該怎樣重新建搭彼此的關係，好應付相似的問題？

B 要互相聯絡，不要互相排斥

或是移民，或是留守，我們都要學習尊重對方的抉擇與尊嚴，不要把毫無用處的標籤貼到對方的額上。我曾經在別處寫過這些問題[19]，讓我在這裡撮述一下。

首先，不管是移民或是留民，我們都要重新尋找自己新的角色與使命，是在所居地與當地居民一起尋找，移民的不要在香港說要在異地建立新橋頭堡，來繼續香港未竟之工；這樣偉大的理想極少有可供驗證之途，亦鮮為拔營起行之人的真實動機。我們既清楚神是帶領我們離開此地，它本身就是最充份和夠尊嚴的理由，不必為交代留守人士而編造美麗又不能實踐的理據。中國移民史少說也有一、二百年，過去移走的不見得比現今更不濟，中國過去也發生過許多悲慘的大事情，我們從未看見過有橋頭堡的出現。再說，這種理據太自我中心，對將要停居的地方既無責任感，對留守的人也是不公平：既說另建橋頭堡，這裡豈非成了棄守的舊灘頭？

留守的人更不必因為有人移走了，就覺得被撇下，因而心懷憤慨。同樣地，留守的也不能因為是留守，所以便自看比移走的人更有價值。沒有一種價值是自然而有，它必是從關係產生的。留守的人若不能從這個社會去重新尋找他的新身份與新角色，從而盡上他的本分，為這地方的人尋求平安，他的價值就不能建立起來。因此；留守的價值一定要從他選擇留下的動機，和要達到的目的來釐定；他一定要重新確立一個清晰的目的、明確的路線，知道要成就什麼，和怎樣去成就，其他人才可以知道他的留守是會帶來希望。

換言之，無論是移走或留守，我們若沒有使命地去或留，就會非常的痛苦，因此我們都需要重新尋找自己的鄰舍，認識他們的面譜，好重新建搭一個新的關係。

再者，在這亟需重尋方向的當兒，教會在教導與牧養的工作上一定要配合，可分開教會組織與堂會兩方面說。聯合性的教會組織可以做很多工作，是獨立堂會不易為的；就如定期舉行公開講座，讓會友認識選擇去或留的責任與可能性，使信徒有充足的資料作選擇；開設新的部門，專門收集外國教會與社會的資料，從教會事奉的機會到房地產的動向，從外國的教育制度到就業機會等，免得信徒只靠一兩個在外國親朋戚友的個人經驗來作自己的選擇標準，去到異地才發覺實際情況全不像在原居地時想像的那樣。這樣就可減少一批又一批去到異地才知獨困愁城的問題移民。

堂會牧師更要多把握教導的機會，讓會友認識移民並不能解決所有的問題，留守的也不見得盡是灰暗無望。會友若是可

以移走，又決定移走，應該替他聯絡當地教會，安排當地信徒幫助他早日適應新的生活（可從上述泛宗派性的機構取得資料），同時用聖經教導他們無論在什麼地方都要為神而活的道理，減少他們的罪咎感。

對不能移走的，堂會牧師更要細心牧養，讓他們認識神與我們同在的安慰與真實；透過實際的教會工作，培養他們的責任感；教導他們認識，與原居民一起經歷時代的改變，本身就是一個極具價值和使命的選擇，因為嚴格說來，原居地的將來是沒有既定的藍圖的，它將會怎樣，跟我們現今怎樣承擔，怎樣努力，是成正比的，因為神並沒有離開我們，我們若為這城市求平安，與這城市的人一起創造，就算政治體制改得怎樣不如人意，神也要施恩與我們，必不撇下我們。簡言之，以信仰的力量來掃除極具破壞力的宿命思想，就是我們當前的急務了。

最後，要嘗試建立移走的與留守的直接關係，兩方面都要對對方說：「我需要你們，請祝福我們，為我們禱告。」這是新的生命線、新的意義網。耶利米的遠象，是有一天移走的會回歸（耶二十九10-14，四十二12），這絕對可以成為我們台港留守之人的遠象，可分社會與教會兩個角度來討論。

無論從政治或經濟的角度來分析[20]，台灣與香港對佔了四分之一世界人口的中國來說，都佔了極重要的戰略性地位，不管我們對今天的中國領導人有什麼評價，也不管中方領導人怎樣看台港，只要中方一天不放棄四個現代化，台港對他們都有不能或缺的價值；只要我們小心處理現今的港中或台中問題，

只要我們工作有所成就，台港仍然是全世界想跟中國做生意的重要踏腳石，離開了的精英分子（如管理階層、財經及其他專業界）會再回來，大概也是客觀的形勢。

從教會的角度看，自六十年代至今所冒起的教會機構極其多，移民潮把昔日支持的人才與經濟都移走了，這情況在這數年還會更趨嚴重。移走的人呢，去到外面未必立刻有新的崗位給他發揮同樣的事奉潛力（譬如說是去到一個小鎮定居！），難道從此就不再事奉，專心料理自己的家庭和事業？一方是不足，另一方卻是有餘，把二者重新聯繫起來，不純是功利的考慮（見下），它也關係到生命的根源，與使命落實的可能性，對移走與留守的同樣是真實的。

C 教會與牧者的新考慮

耶利米祝福與教導遠在巴比倫的猶大人，但他卻選擇留在猶大地，部分原因當然與他一向愛國愛民的情操有關，但更重要的，是他在猶大地看見一種新可能、一個新希望，這一點對我們有極重要的提示。

首先，耶利米為猶大人指出留在巴比倫是神的旨意，他自己卻寧可與遺民偕居，這是一種牧者心腸，也是今天台港教牧人員需要思考的。信徒在社會面對劇烈變動的時候，他們像任何居民一樣，有選擇移民的基本人權；但對牧者來說，他一定要多作一層考慮：神交付他看顧牧養的羊群。他不能像僱工那樣，聽見危險的風聲就撇下羊群逃跑了（約十13）。耶穌離世前曾這樣引用舊約說：「我要擊打牧人，羊就分散了」，香港的移民潮早在中英談判未展開前便已開始，而且還是教牧人士

開始的[21]；那時神大概還未找到擊打的棒子吧！很可惜，「因他是僱工，並不顧念羊」的牧者，好像無論什麼時候都是佔多數的。

但要注意，留下來的耶利米並不光是幫助人怎樣收割米斯巴的豐收，這件工作基大利省長當優先為之。他要本於神的話，向猶大遺民指出一種比安定繁榮更重要的希望與將來（耶二十九11），這才是留守的意義與方向。若單是安定繁榮，移居外國明顯地是更有保障的選擇了。

再者，什麼是那個將來，那個希望呢？對耶利米來說，自然就是他想建立的新群體，一個近似彌賽亞式的群體。對我們今日台灣與香港的信徒來說呢？什麼是我們的希望、我們的將來？讓我大膽地建議，就是將來與中國教會復合而組成的新群體。

說到中國教會，我們難免想起官方承認的三自教會，因著過去種種歷史因素，台港教會對三自教會產生的抗拒是自然的，我在這裡也不想討論這個事實與感情糾纏不清的問題。再說，按中英聯合聲明與基本法草稿的協議，中國教會與香港教會（將來想必也會出現於其他地方的）是「互不隸屬」等等，但讓我們以下面幾個事實來思想一下：

一、「三自教會」是一個機構，在這機構下的教會並不是一元性的，有些人贊同三自教會昔日甚至是今日的種種方針，也有些是頗有不同的看法。而「三自教會」之外，也有其他的信仰群體；我們在這裡要關心的，是教會，不是教會機構。

二、「互不隸屬」等語，是指一九九七年後的五十年，不

是永遠的劃分，五十年過後，不管喜歡不喜歡，香港教會都會歸入同一個羊圈。

三、教會一方面自稱是個具遠象的信仰群體，但另一方面，她也是個最不容易改變的保守群體；那麼自今到一九九七年的八、九年間，再加上一九九七年後的五十年，只不過是五十多年，香港教會就要成為中國教會的一部分，這個時間是否僅足夠她改變自己，重新尋找一個新的角色來與中國教會復合？而這個復合的關係，是必然大過政治和組織的關係。

換句話說，香港信徒是否需要重新本於中國的信徒群體來界定自己的身份和使命？我承認這個前景是叫許多人憂心忡忡的，在這個時候提出更會引起人的抗拒，他們會問：有什麼好處啊，會成就什麼呢？這就引到下面一點了。

最後，我們都知道耶利米是失敗的，他給人擄到埃及去了。但我們評估耶利米的成敗，豈僅止於當時他成就了什麼，又失敗了什麼呢？若是的話，耶利米幾乎從沒「成功」地作過什麼，我們就算他是個失敗者嗎？反過來說，假如耶利米成功地建立了一個猶大地的新群體，難道就成了我們今天亦步亦趨，依樣再畫的一個葫蘆？不是的，信仰的行動從來都不是這樣簡單直接的。我們說耶利米留守猶大地，是一個尊貴又充滿勇氣的行動，是因為在當時的選擇中，這是一個既具遠大眼光，又是無私的愛民行動。在他作這選擇的時候，這是他全部所有的憑據，裡面獨缺乏的，就是必成事的保障，這不正是信心之所以為信心的意思嗎？這不也是後人評估他的一生的唯一標準嗎？

一生致力於聯絡各派系的甘地，至終為分離者所殺，甘地至死看不見「印度一家」的大同局面，這個局面還需要他生命的澆奠才慢慢成長起來。耶穌一生也是致力於建立一個小小的信徒群體，但至終祂也是給自己的門徒出賣，耶穌離世的時候，只聽見最心愛的彼得發誓賭咒不認祂，只見最愛的幾個門徒四散自保，他們也需要耶穌的血來把他們凝聚在一起。但甘地與耶穌成就的，卻是遠比當時務實派成就的方案來得深遠多了——但他們在地上的時候卻是看不見的。

不錯，信心不能預訂一個璀璨的前景，它不是避免至終失敗的靈符；懷著信心來活在今生的，可能至終是悲慘收場的，希伯來書十一章有太多這樣的見證，這才是信心的終極挑戰！

按中國教會來重訂我們教會的新身份、新使命，必然包括了犧牲，甚至是捨命；它可以成為我們的苦杯嗎？我們可又願意與耶穌基督作同一個禱告：

「我父啊，倘若可行，求祢叫這杯離開我。然而，不要照我的意思，只要照祢的意思。」（太二十六 39）

註

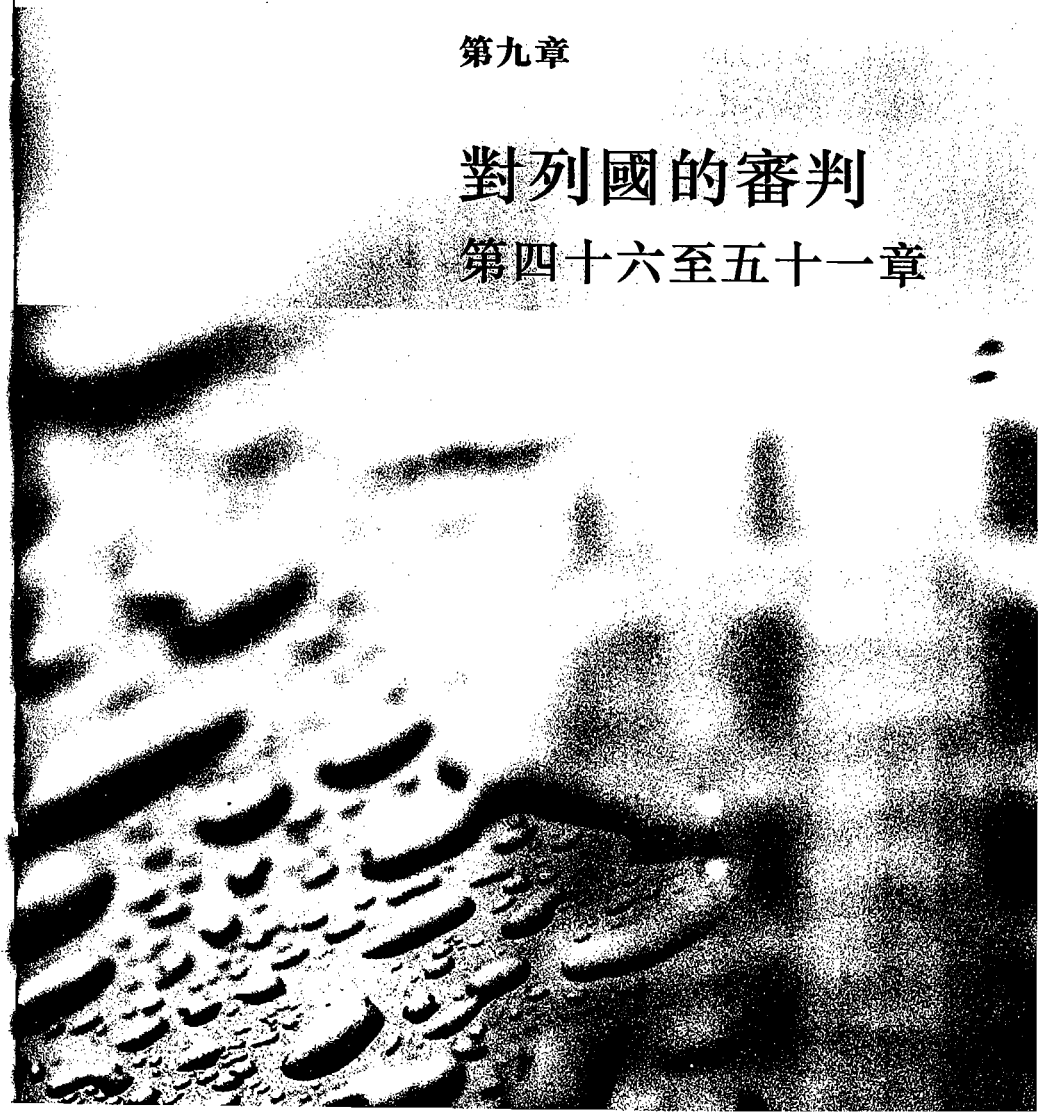
1. 為很多學者贊同，參 Bright, *Jeremiah, op. cit.*, p.208, note 3; Hyatt, *Jeremiah, op. cit.*, p.1017。
2. 古列王得國登基，對各地宗教採取寬大懷柔之策，並禁止士兵迫害巴比倫的居民。以色列人是在古列回國諭旨下重返耶路撒冷的。聖經對此事有兩個記述：拉一2-4，和六3-5；後者屬於亞蘭文文獻（拉四8-六18）的一部分，而前者為希伯來文。二者的歷史性均沒有足夠證據去懷疑；參反對者意見：R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (Harper and Brothers, 1941), p. 823 f；維護者：W. F. Albright, *Alex. Marx Jubilee Volume* (Jewish Theological Seminary, 1950), p.61-82。
3. 波斯大軍於公元前五三九年十月，在高巴雅斯（Gobryas）領導下，進軍巴比倫；巴比倫在國勢日衰之下，加強鐵腕鎮壓，使各處人民怨聲載道，因此高巴雅斯能在不費一兵一卒之下，便攻下巴比倫；大軍開入城的時候，還被譽為「解放者」呢。參 Pritchard, *ANET, op. cit.*, p.306, 312-316。
4. *AV, RSV, NIV, JV*, Bright, Lange 均是跟隨 MT 譯。*NEB* 是比較喜歡自由的譯法，故也沒有「要來」一詞。
5. "Wholeheartedly," Bright, *Jeremiah, op. cit.*, p.205.
6. 撮錄部分多用申命記學派的詞彙（比較第13節和申四29；王下八48；另第14節比之於申三十3、5）。Lange認為這是耶利米信函的原樣，Lange, *Jeremiah, op. cit.*, p.247-8。
7. 如Volz；Rudolph；見Bright, ibid., p.211。他們認為第二以賽亞（四十二6，四十九6，是後於耶利米的作者）是本於此而寫出猶大人要作「外邦人的光」。
8. 香港一九八八年流行的廣告語，已成了沒有永恆感的年輕一代最愛說的話。
9. Hyatt認為七十士譯本之所以沒有第16-20節，全是錯有錯著，因為第15節最後一個字是「巴比倫」，而第20節最後一個字也是「巴比倫」，文士抄經文時，不留意把整段漏掉了，結果誤打誤撞，錯對了。我想這個可能性十分低，第15節末和第20節末的「巴比倫」只是個巧合，不是文士漏抄第16-20節的原因。七十士譯本其中一校訂本，是稱作路西安本（Lucianic recension，據稱是主後四世紀殉道士路西安——歿於三一一年——所校訂的），他的經文編排是：第14、16-20、15、21-23節。其他兩個校訂本（Origen, Hesychius，本於不同抄本校訂。前者本於多種抄本，後者主要根據Codex Marchalianus一Q一）均沒有第16-20節。特別是俄利根的校訂本，他是七十士譯本校訂學之父，其校勘工夫至今仍為學者用來重校馬索烈抄本的重要參考，他不可能也漏掉第16-20節吧。故七十士譯本沒有第16-20節可能是因大多希伯來抄本是沒有，而不是文士、抄寫的疏忽。

   七十士譯本在第三十九章也是缺了馬索烈抄本第4-13節這一段，那麼巧，第3節和第13節最後一個字也是「巴比倫」，Hyatt解釋的理由又是文士抄錯了，疏忽中把整段漏掉！參 Hyatt, *Jeremiah, op. cit.*, p.1019及下和p.1079。
10. George A. Buttrick, ed., *Interpreter's Dictionary of the Bible* (*IDB*), vol. 4 (Nashville: Abingdon Press, 1982); p.7.
11. Hyatt, *IB*, *op. cit.*, p.1082f.
12. Skinner, *Prophecy and Religion, op. cit.*, p.272f.
13. S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, [1914], p. 24, quoted by Skinner, *ibid.*, p.274.
14. 有關這些名字的正確讀法及代表的職位，參 Hyatt, *Jeremiah*, *IB*, *op. cit.*, p.1079; 另參 Pritchard, *ANET*, *op. cit.*, p.307-8。
15. 耶利米若是生於公元前六四五年，耶路撒冷淪陷的時候是公元前五八七年，也就是耶利米在米斯巴面對抉擇的時候。
16. 米斯巴的確實位置不能肯定，一說是在便雅憫境內的 Neby Samwîl，亦即是離耶路撒冷西北方五哩之遙（Skinner, *op. cit.*, p. 276）；另一說是離耶路撒冷北方七哩之遙的 *Tell-en-Nasbe*（Bright, *A History of Israel, op. cit.*, p.330）。
17. 耶路撒冷被毀的情況，可參下著：Kathleen M. Kenyon, *Jerusalem*（London: Thomas and Hudson, Ltd.), pp.78-104, 107f；圖片顯出考古學家發掘城之東坡被毀的情形。
18. 有關耶利米購田的過程及歷史上的價值，本章不能旁及，可參 Hyatt, *Jeremiah*, *IB*, *op. cit.*, pp.1042-1045。
19. 參楊牧谷，〈牧師移民的情與理〉，載《明報》，自由論壇，1988年5月18日；〈戳破「建立新橋頭堡」的神話〉，載《明報》，自由論壇，1988年9月11日。
20. 參楊牧谷，《復和、重建，與香港前途》（香港：突破，1988），頁88。
21. 筆者一九八二年一月進入崇基神學組任教，便是接替一個移民留下的空缺。

第九章

對列國的審判

第四十六至五十一章



我們還記得耶利米蒙召，就是要「作列國的先知」(一5)，因為耶和華說，「看哪，我今日立你在列邦列國之上，為要施行拔出、拆毀、毀壞、傾覆，又要建立、栽植」(一10)；但至今我們只論到耶利米在猶大國的工作，在進入本書終結之前，應該明白一下耶利米對列國發出的預言；它們是記載在四十六到五十一章（有關此段的作者問題，請參考註解）[1]。

這段經文的安排，不同的聖經抄本有不同的安排：希伯來文聖經、英文聖經和中文聖經均按馬索烈抄本的排列，放在耶利米書的最後一部分；但七十士譯本是放在十五章13節a之後，而論列國的次序也是不同，它的次序是：以攔、埃及、巴比倫、非利士、以東、亞捫、基達、大馬士革，和摩押；這個次序似乎與其他先知書論列國的次序吻合（參賽十三-二十三章；結二十五-三十一章）。但我們現今聖經的次序很可能就是耶利米書原有的次序，因它與二十五章19-26節的次序相同，而且大體上跟歷史事件發生的先後次序吻合。

我們自然不能詳細討論整段聖經，特別第四十九章連論六國的預言，有些只有第2至4節經文，而在聖經之外又沒有其他可靠的輔助材料可供參考，如基達與夏瑣(四十九28-33)，他們不是一個國家，只是亞拉伯民族早期的部落，本章就不能處理了。讓我們只提幾個主要的國家，及聖經反對他們的理由，作今天的參考：

I 論埃及（第四十六章）

II 論非利士（第四十七章）

III 論摩押（第四十八章）

IV 論巴比倫（第五十至五十一章）

V 現代意義

I 論埃及（第四十六章）

這一章為大多數學者接納，可分三段：A 論迦基米施戰役（四十六 2-12）；B 預言巴比倫必攻埃及（四十六 13-26）：C 以色列得救（四十六 27-28）。

迦基米施戰役在古代近東歷史上，是一個極具決定性的戰役，發生於公元前六〇五年（約雅敬第四年，第 2 節）。在此之前，亞述原為近東的霸主，自六一二年亞述首都尼尼微淪陷後，巴比倫與埃及就爭奪中東的霸權；埃及王尼哥首先侵佔迦基米施[2]，此地位處要塞，在幼發拉底河之北（聖經稱伯拉河，第 6 節 b），是巴比倫（東）和埃及（西）必爭之地。法老王尼哥出兵征伐迦基米施的途中，為猶大王約西亞所阻，後亦死於這個戰役中（參本書第一章；代下三十五 20 及下）。此後四年，埃及一直駐軍迦基米施[3]，因而控制了敘利亞和巴勒斯坦地[4]；巴比倫卻為別的事絆著；直到六〇五年，巴比倫終於出兵征討迦基米施，把埃及王尼哥打敗，從此奪得近東的霸權，控制了巴勒斯坦地，而埃及亦只好屈居第二。此戰役對整個猶大國的命運影響重大，亦為耶利米書發生的主要事件的背景。

這首詩歌（四十六 3-12）無論在詩體及內容，都是極為出色的。一開始就描寫埃及整軍黷武的威勢（3-6），埃及像「尼羅河漲發，像江河的水翻騰」（8a），他說，

我要漲發遮蓋遍地；

我要毀滅城邑和其中的居民。（8b）

就在尼哥王意氣風發之際，先知突然向他發出審判之聲（7-12），說耶和華定要向埃及報仇：

那日是主—萬軍之耶和華報仇的日子，

要向敵人報仇。

刀劍必吞吃得飽，飲血飲足；

因為主—萬軍之耶和華在北方伯拉河

必要以他為祭（新譯）（10）

因此，儘管就醫好了，儘管服藥好了（11），他們的創傷必不得醫治。列國已經環伺四周，「驚嚇四圍都有」（5）；這是典型耶利米的警告（六 25）。

第二首詩歌也是論埃及的，是在第 13-26 節，說到尼布甲尼撒要來攻打埃及。歷史上巴比倫從來沒有奪取過埃及，但確有攻打過她（參四十六 13-26），此事發生於公元前五六八年，對埃及沒有造成致命的打擊。

第 14 節提到的密奪、挪弗、答比匿，均是埃及東北邊陲的城鎮，但此時士兵都已經驚慌躲避，因此要呼喊他們「站起出隊，自作準備，因為刀劍在你四圍施行吞滅的事」（14）。這首詩的文筆跟它描寫埃及面對強敵犯境，是同樣出色的；它一共用了三個雙關語的意象來描寫：第一個雙關語是阿比斯（Apis），和合本是根據馬索烈抄本而譯作「壯士」；近代譯本多根據七十士譯本而音譯為名）。原來阿比斯是埃及人供奉的

神牛（15），仇敵來了，牠只是母牛犢（20），牠也逃跑了[5]。第二個雙關語是法老王的名字，原是極具威嚴的，那知強敵來到，「埃及王法老不過是個聲音」(17)。第三個相關語比較隱晦，法老王的徽號，原是一條蛇盤據著地球，但現在「他們遭難的日子，追討的時候已經臨到」，這條象徵法老的蛇也一樣逃走了（22）。為什麼埃及會這樣不濟？詩人的描述是極其生動傳神的：

埃及的樹林雖然穿不過，
敵人卻要砍伐。
因他們多於蝗蟲，
不可勝數。
萬軍之耶和華—以色列的神說：
「我必刑罰挪的亞捫，
和法老，並埃及與埃及的神，以及君王，
也必刑罰法老和倚靠他的人。
我要將他們交付尋索其命之人的手。（23-26a）

這裡連提到埃及幾個偶像，「阿比斯」是他們的生殖神，「挪」是尊大之神，以及其他「埃及的神」；猶大人屢次受埃及偶像的影響，最突出的自然是耶利米被擄到埃及時，與拜偶像之猶大婦女的衝突（四十四1-28），很自然地耶利米發預言攻擊埃及時，必會指向拜偶像這件事的。

但先知對埃及的前景是樂觀的，「以後埃及必再有人居住，與從前一樣」(26b)。

II 論非利士（第四十七章）

舊約聖經論非利士的地方真不少，分別有阿摩司書一章6-8節；以賽亞十四章28-31節；以西結書二十五章15-17節；西番雅書二章4-7節；但本章全無跡象顯出與上述經文有任何的關係。

我們對非利士的文獻或遺跡雖有一點點認識，唯獨對耶利米時代（公元前七到六世紀）的非利士歷史，卻是一無所知，因此四十七章1節說「法老攻擊迦薩之先」一語，是完全不知要怎樣了解[6]。

本段第二個叫人費解的地方是在第4節，「剪除幫助推羅、西頓所剩下的人」，首先，推羅西頓不是非利士的城市，而是腓尼基的城市。再看，這節暗示非利士與腓尼基是結盟的，但被剪除的人是屬腓尼基跑去幫助非利士的人呢（修訂本）？還是非利士跑去幫助腓尼基的人（和合本及呂振中譯本）？接上文下理，似乎應是和合本的翻譯較可靠。

本詩形容的聲與影是相當生動的，

聽見敵人壯馬蹄跳的響聲
和戰車隆隆、車輪轟轟；
為父的手就發軟，
不回頭看顧兒女。（3）

戰亂後的景況更加慘烈，

迦薩成了光禿
平原中所剩的亞實基倫歸於無有。

你用刀劃身，要到幾時呢？

耶和華的刀劍哪，

你到幾時才止息呢？

你要入鞘，安靜不動。

耶和華既吩咐你攻擊亞實基倫和海邊之地，

祂已經派定你，焉能止息呢？（5-7）

第5節「平原」一詞，在七十士譯本是作「亞實突」。有關亞實突剩下的人，約書亞記有記載（書十一21-22）。

本詩一開始，就描寫「從北方發起」的敵軍，如漲溢的河，要漫遍非利士地。非利士人抵受不了，便怨耶和華的刑罰太嚴厲，卻不趁機反省自己的惡行，反求神的刀劍入鞘。第7節的「你」譯得叫人糊塗，從上文應是指刀劍，不是指某些人，故武加大譯本是作「它」，是較通順了。

對一個有罪的國民，公義的神怎能「安靜不動」？要神公義之劍入鞘的，豈不是只有悔改離罪一途？人在平安的日子，一直不相信罪會招來天譴，到罪罰來到，他又怨天尤人，仍不知悔改，第四十七章最重要的信息就是在這裡了。

III 論摩押（第四十八章）

本章其實包括好幾段聖言在內，不過合起來全是關於摩押的。本段預言有幾個特點：除了論巴比倫的預言外（第五十、五十一章），它是最詳盡的；再者，它提到特別多地名與人名（尤以第21-24節），它們對以色列人是相當熟悉的，對我們卻不然；還有，如上面（註1）說過的，這一段與以賽亞書第十五和十章有許多類同之處；最後，本段特別清楚交代摩押受罰的原因，是其他沒有的。

摩押為什麼受罰呢？是因為「摩押人驕傲，極其驕傲」（四十八29），早在好多年前，以賽亞也曾這樣警告過他們（賽十六6）。到底有什麼值得摩押如此驕傲的？從地勢來說，摩押有極高的峭壁作防守（參第2-6節[7]：從資源來說，他們位處水草豐盛之地，產牛羊無數；在約蘭作以色列王的時候，他們每年單向以色列王進貢的，就有十萬羊羔的毛，和十萬公綿羊的毛〔王下三4，另參耶四十八7-10〕）。從軍力來說，自約蘭王死後，摩押沒遭受過太大的外敵威脅，本來好戰的摩押人更積極擴軍（四十八14-15），以此為傲。具備上述條件的摩押人就更「自高自傲，並且狂妄，居心自大」（29）。但看哪，

耶和華說：我知道他的憤怒（應作粗野）

是虛空的；

他誇大的話一無所成。（30）

因為耶和華定意要行審判。

那行毀滅的已經臨到你夏天的果子

和你所摘的葡萄。

肥田和摩押地的歡喜快樂都被奪去；

我使酒醡的酒絕流，

無人踹酒歡呼；

那歡呼卻變為仇敵的吶喊。（32b-33）

耶利米向列國發的預言，每一個都基於某些歷史事件為動

因的，有些在我們的版本是失去了，有些仍然可以追尋。就如對埃及的是尼哥殺約西亞，對非利士的不可尋，對摩押的又是什麼呢？

按列王紀下二十四章2節的記載，約雅敬背叛尼布甲尼撒的時候（約公元前六〇二年，參上），耶和華打發巴比倫人、敘利亞人、亞捫人和摩押人刑罰猶大，因此摩押人與猶大第一次被擄有密切的關係。後來西底家謀叛巴比倫，與外國聯盟，摩押又在其中；當時耶利米力加反對，事情就止息下來。因此耶利米對摩押是絕無好感可言的。

最後值得一提的，是摩押的神基抹（Chemosh），它是國家的神，除了本章外（13、46），也散見於其他歷史書（民二十一29；王上十一7、33；王下二十三13），它是摩押的國家神。這個神祇跟其他地方神不一樣，在米沙碑文（Mesha Inscription），基抹與維納斯星亞弗他（Athtar）是並列的，因此基抹很可能就是摩押人的天神。

摩押人上有天神的蔭庇，下有豐盛的水草，再加上有天然的險要可守，又有強大的軍力鞏護，無怪乎摩押驕傲自大到那個樣子了。現在耶利米向他們宣告審判，顯出他們每一個自恃的條件都是虛假的，他們要「因基抹羞愧」(13)，賴以保護的山谷和城邑「必被毀壞」(8)，勇士「遭了殺戮」(15)，肥田被奪，酒酢絕流（33），那時他們就知誰是值得信賴的了。

第45-47節論到摩押的復興是有點特別，耶利米說：

摩押啊，你有禍了！
屬基抹的民滅亡了！

因你的眾子都被擄去，
你的眾女也被擄去。
耶和華說到末後，
我還要使被擄的摩押人歸回。（46-47a）

到基大利做猶大省長時（公元前五八七年），仍然有些游擊隊是從摩押回到米斯巴，此後摩押便開始荒涼，人口稀少了，只有遊牧民族會暫居此城。到了好幾百年後，摩押地（北面直到死海之北）又再興旺，但這時的居民卻是拿巴丁人（Nabateans），不是摩押人，而且居民遠比摩押國鼎盛時期還多一倍以上。這個民族一直存到耶穌時代還在[8]，耶利米的預言又算不算是應驗呢？

IV 論巴比倫（第五十至五十一章）

在討論巴比倫預言之前，有兩點值得先提出來：叫猶大至終亡國的是巴比倫，因此攻擊列國的預言亦以巴比倫的最為詳盡；再者，耶利米一生言論，似乎都是擁護巴比倫的，難免給人一個印象，就是以為他是巴比倫的奸細，他曾因此被囚（三十七11-15），近代也有解經家如此懷疑他。但這兩章攻擊巴比倫的預言最能說明耶利米的態度；他勸人負巴比倫的軛，因為那是當時唯一可得生的途徑，巴比倫已成了神的杖，反叛巴比倫只會招至更大的苦果。到巴比倫成就了神的工作，他們也要接受神的審判。

第五十和五十一章是由好幾個單元組成，但基本上是環繞著兩個主題來發展：巴比倫的倒塌，和猶大人從巴比倫返回耶

路撒冷。我們在前面已說過巴比倫亡國的經過，不贅。古列在公元前五三九年取下巴比倫後，下令讓昔日的擄民回國，而第五十和五十一章正是論到這些事。

我們要承認本段經文確有許多地方顯出耶利米不是它的原作者，但不能因此便推論說耶利米與它是全無關係。讓我們看一下批評學者的理由[9]，並提出我們的看法。

第一，他們認為此兩章對巴比倫的態度，跟耶利米一貫擁護的態度不合。但耶利米是個因時制宜的先知，不是黨派的政治家，他叫猶大人服從巴比倫，只因那是求存之道，不是政治上是傾向巴比倫。再說，他論到自己作先知的使命，不也是因著環境不同而有所改變？開始的時候，他說他的工作是拔出為要種植，拆毀為要建造（一10），到了猶大末期，猶大人自證是無可救藥，先知就說他要拆毀所建立的，拔出所栽種的（四十五4）；後來猶大亡國了，他們受了該受的刑罰，先知就說，只要他們不再背棄神，祂就必建立他們，不再拆毀；栽種他們，不再拔出（四十二10）；沒有解經家說耶利米是反反覆覆，或基於一章10節而否定其他兩處為耶利米所作。

第二，第五十和五十一章有許多地方是與聖經其他書卷太相似，就如第二以賽亞書，特別有些是一字不改地抄自耶利米書（如耶五十一15-19與賽十12-16相同；耶五十13與賽十八16，十九8，二十五9、11太接近等）。除非我們能確定第二以賽亞的寫作日期，是後於耶利米書第五十和五十一章，不然仍不能肯定是誰抄誰的問題。

第三，他們認為第五十和五十一章有許多地方的預言太準

確了，就像是親眼看見巴比倫敗亡的人事後寫的，不像是預言（如五十2-3、11-16、21-27、35-38，五十一1-4、41-44、54-58）。因此，這兩章聖經是巴比倫陷落後的回顧，不是事前的預言。但我們忽略了兩件事：第一，上述經文的預言只是一般性的預言語言，不是歷史回顧，因為它們都沒有時間，而提及的地點，如五十章3節之「北方」，和人物，如五十一章11、28節之「瑪代」，並不比耶利米書前面所提的「從北方來」的巴比倫要滅猶大，更不可能。

更重要的是，第二，假如第五十和五十一章是事後的回顧（即巴比倫亡國後——公元前五六一至五六〇年）而寫成，它就不會出現兩個重要的「錯誤預言」！五十章9-10節說「我必激動聯合的大國，從北方上來攻擊巴比倫，他們要擺陣攻擊他，他必從那裡被攻取，他們的箭好像善射之勇士的箭，一枝也不徒然返回。迦勒底必成為掠物，凡擄掠他的都必心滿意足」；五十章26、27節則說，「你們要從極遠的邊界來攻擊她，開她的倉廩，將她堆如高堆，毀滅淨盡，絲毫不留。要殺她的一切牛犢，使他們下去遭遇殺戮。」這跟巴比倫被攻取的情況完全不符；如上所說，波斯王古列開入巴比倫城，根本未放過一箭，沒有戰爭，也沒有殺戮，他是以解放者的姿態進入，為城內居民歡迎，是一場叫人難忘的解放事件；第五十和五十一章若是巴比倫亡國後的回憶錄，作者根本不可能寫錯這一件獨特的事件。波斯王並沒有如五十章13節所說，把巴比倫滅了，此城到亞歷山大大帝之後還在呢。

再者，五十一章6、45節說巴比倫亡國時，猶大人「要從

巴比倫逃奔，各救自己的性命」，「我的民哪，你們要從其中出去，各人拯救自己」，這也是與歷史不符。波斯佔取巴比倫時，猶大人不單沒有逃命，反像其他國家的擄民一樣，歡迎古列帶來的解放。

上述與歷更不符之經文（五十9、26，五十一6、45），若是當做預言看是沒有問題，因為它們都是古代一國攻破另一國可想像的事情，若是當做事後的回憶錄，問題就大了，因為它是與歷史事實完全相反的，因此是不可能的。

這樣說來，我們倒不是肯定它們就是一字不改的出自耶利米，因為就是按和合本的翻譯與編排，也可看出它是來自好幾組聖言而組成，就如第6-16節是論巴比倫遭報；第17-20節卻論以色列將歸良牧；第21-32節又再論巴比倫遭報；第33-34節是耶和華為以色列伸冤；第35-46節又再論巴比倫遭報，彼此間接合的痕跡太明顯了。

有關本段的作者問題，我認為註1所寫的立場，仍然可以用在這裡；乃是說，本段的要旨是出自耶利米，卻為後人（不止一人）[10]記錄而加入。退一步來說，巴比倫既是當時最熱門的話題，耶利米一生工作與她又結上這樣深遠的關係，耶利米既發預言攻擊列國，他若獨遺漏巴比倫，才真是不可能呢。

此兩章既是由多個單元按著上述兩個主題來發展，就不需特別分段來論述，只要把隱晦的經文解釋一下，再就它的大意來述說就夠了。

五十章2節的「彼勒」和「米羅達」，均是巴比倫的神，尤以後者，更是出名的瑪度（Marduk），是巴比倫城的守護神，也是全國供奉的神。在古代神話歷史中佔有很重要的位置。

第21節之「米拉大翁」是個雙關語，原意是「雙重的反叛」，是指南巴比倫；「比割」則是審判，指東巴比倫，作者是以此代表整個巴比倫均在神審判之下。

五十一章1節之立加米，希伯來文是Leb-qamai，直譯是「起來反對我之人的心」，是代表迦勒底人（參二十五26，五十一41，修訂本即譯此）。

第27節之「亞拉臘、米尼、亞實基拿」，全是巴比倫以北的民族，為瑪代於六世紀所滅，都是亞述文所記之名字，現為瑪代所召，進攻巴比倫。

說到這兩章的意思，我們仍要按它的主題來敘述：巴比倫的滅亡和以色列的回歸。論到巴比倫的滅亡，其中心思想可在五十一章14節找到：

巴比倫何竟被攻取，
天下所稱讚的，何竟被攻佔？
巴比倫在列國何竟變為荒場？

這是聖經論述頗多的題目，除了耶利米書外，從舊約的歷史書（王下十七24，二十14-17；代下三十三11，三十六6），到大先知書（賽十三、十四、三十五、四十八），小先知書（但四）；到新約的啟示錄（十四、十六、十七、十八）等等。原來「巴比倫素來是耶和華手中的金杯，使天下沉醉；萬國喝了他的酒就顛狂了」（耶五十一7）。

為此，神呼召列國上來攻擊她（五十11-16），使她成為荒場。第21-40節更以急促的手法來描寫巴比倫的末日：呼召敵人來攻（22、26-27、29、35-38），全地被毀的情況（22-23、39-40），對巴比倫指出他們的罪狀（24、31-32），和對被擄之人的安慰話（28、33-43）。

五十一章1-10節是用另一個角度來描寫巴比倫的末日，是從第三者的角度：「我們想醫治巴比倫，她卻沒有治好。」(9)因此「離開他吧」，因為他們的罪已上達於天，無法挽回。這一段描寫的巴比倫，已不再是一個欺人的強國，而是成了人類的敵人，啟示錄第十七、十八章即是從這個角度來說到她的審判。

第11-19節說到神要報仇的另一個原因：「因這是耶和華報仇，就是為自己的殿報仇」(11)。也許我們會奇怪，神豈不是用巴比倫來毀滅自己的殿嗎？為什麼現在反要刑罰祂用過的僕人了？

古代打仗對神像與神殿的迷信看法，跟神要藉他們的手來刑罰以色列是兩回事，這種分別跟神要討巴比倫的罪有著密切的關係，必須解釋一下。

古民相信每一個民族和他們的城市，都有一位神作他們的守護神；如上說，他們每逢出征，必擄神像偕往，以保出師順利。倘若攻陷一軍，他們必奪其神像，若是攻陷一城，亦必先毀其神殿，以示真正的勝利。在毀殿的過程，他們會盡量破壞，並奉自己神的名，在殿內譏諷他神，以示己神勝於他神。

詩篇七十四篇記載聖殿被毀的情形，可供參考：

求祢舉步去看那日久荒涼之地，
仇敵在聖所中所行的一切惡事。
祢的敵人在祢會中吼叫；
他們豎了自己的旗為記號。
他們好像人揚起斧子，
砍伐林中的樹。
聖所中一切雕刻的，
他們現在用斧子錘子打壞了。
他們用火焚燒祢的聖所，
褻瀆祢名的居所，拆毀到地……
神啊，敵人辱罵要到幾時呢？
仇敵褻瀆祢的名要到永遠麼？（詩七十四3-10）

這首詩極可能就是描寫巴比倫毀滅聖殿的情況（雖不知是指第一次還是第二次的毀壞），神當然不會差遣巴比倫去聖殿污辱他自己的名，這是巴比倫要受罰的原因。這是為什麼巴比倫受審判的話，一開始便是對他們的偶像彼勒和米羅達作攻擊（五十2），而五十一章51-52節又說，「因為外邦人進入耶和華殿的聖所，耶和華說，日子將到，我必刑罰巴比倫雕刻的偶像」。

神要向列邦顯出，天上地下，只有祂一位是真神（五十一15-16），其他都是虛無的，是迷惑人的，是人手鑄造的偶像。那時，人就知道神是以色列的份，而以色列也是祂的產業。

第45-51節是呼召以色列要從巴比倫出來，免得有份於她的敗亡，這個說法在新約已經成了「從世界分別出來」的同義

詞（啟十八4）。但按耶利米書第五十及五十一章，離開巴比倫只是為返回耶路撒冷，不是為要成為隱士，如後期教會所了解的。巴比倫是他們的刑罰，是有刑期的，在受刑期，「以色列是打散的羊，是被獅子趕出的」(五十17)；刑期滿了，「我必再領以色列回他的草場，他必在迦密和巴珊吃草，又在以法蓮山上和基列境內得以飽足」（五十19）。跟著說到的，事實上就是千禧年的日子了：「耶和華說：『當那日子、那時候，雖尋以色列的罪孽，一無所有；雖尋猶大的罪惡，也無所見；因為我所留下的人，我必赦免。』」(20)。

到底這兩章論列國的預言，對我們有什麼意義？

V 現代意義

從一方面而言，我們不應有樣學樣的，就對現代的列國作出同樣的「預言」[11]，攻擊那些非基督教國家（甚至是基督教國家）！種種違反聖經的行為，說什麼什麼會臨到他們，過去不少人曾這樣作，先不說有沒有果效，舊約先知(尤以耶利米)也不是這樣發預言的。

但另一方面，我們也切忌走到另一極端，以為耶利米只是對古代列國發預言，對我們是沒有意義的。耶穌就充份使用及加強耶利米的傳統，啟示錄更是本於耶利米書第五十、五十一章來描寫世界終局——「巴比倫」的前景，連用字及意象也是十分接近的（參上）。明顯地，這兩章對列邦發的預言，其細節未必合用，但原則是對任何時代都適合的，讓我們分點述之。

A 整軍黷武的禍害

埃及在新王荷法拉（公元前五八九至五七〇年）帶領下，急速擴充軍備，要染指近東。他們先殺敗猶大王約西亞，又輕易取得東西方之要塞迦基米施，以為藉此便可控制附近的小國，從而牽制日益強大的巴比倫。那知就在巴比倫出兵攻打迦基米施一段，完全敗北，「他們的勇士打敗了，急忙逃跑，並不回頭；驚嚇四圍都有！」（四十六5），從此屈居巴比倫之下，只能幹些幫助外國進行顛覆反叛的工作，她昔日雄霸一方的光榮，就在迦基米施一役之後永不復返了。

摩押的羞辱也是從他們的軍事力量來的；他們說：「我們是勇士，是有勇力打仗的」（四十八14），他們的城邑變為荒場，特選的少年人被刀劍所殺，天然險要被攻下，「摩押的角砍斷了，摩押的膀臂折斷了」（四十八25），全因為他們迷信自己的作戰力量。

巴比倫是公元前七到六世紀的近東霸主，在尼布甲尼撒當政的時候，巴比倫的名字與「所向披靡」是同義的，他們的軍隊鮮遭挫折，他們的城牆固若金湯，誰可以想像這樣的超級強國竟會敗落？在他們躊躇滿志之日，誰敢對南巴比倫之米拉大翁（Marratim）說他們是「雙重的苦楚」(Merathaim)？對東巴比倫之比割（Puqudu）說他們是「災禍刑罰」(Pekod)（五十21）？真的，誰能想像昔日最威武的大國，竟是不費一兵一箭就被敵人攻陷？使後人「凡經過巴比倫的，要受驚駭，又因他所遭的災殃倒抽涼氣[12]」（五十13）。

所有我們想不到的，都是歷史告訴我們的；但因為我們是

活在時間內，政治家更是活在應付時需的空間中，能遵從歷史智慧行事的就沒有幾人了，所以我們仍然急促地整軍黷武，不管國民生計，不管外債日深，什麼都不管，一廂情願地迷信軍備競賽。

讓我們挑選幾個國家[13]，看看軍備與民生的關係（一九八七）。美國和蘇聯是軍備競賽的「龍頭大哥」，北韓是蘇聯支持的，以色列是美國支持的，讓我們看看他們國家的全年稅收、外債、國防、醫療及教育，以及國民生產毛額，和每名國民平均負擔的軍費比較一下（見下表）。

這是瘋狂的，讓我們看看下面的事實：

一、美國至今仍然深深影響著世界的經濟發展，她負的外債是全球最高的，每年國防開支亦是最高；以這種天文數字的外債來說，簡直是解救無期；白宮每年的國防預算仍然在提高，卻想盡辦法削減教育、醫療及其他福利的開支；地球武器發展至上限，又開始發展太空防衛系統。整個軍備的動機都是建立在一個可能是有道理，卻永遠不能實證的前設：阻嚇作用。布殊總統是以減稅作競選口號，在競選勝利，還未上任的時候（一九八八年十二月初），便透露加稅是削減赤字唯一可行之途。一九八八年十二月戈巴契夫在聯大演說，單方面建議裁減蘇聯的常規軍事力量，儘管戈氏是精於外交表演，以鷹派佔上風的美國政壇及輿論界，幾乎全是冷漠對之[14]。再者，美國的武器輸出為全球之冠。

二、蘇聯看似偏低的國防預算是基於計法不同，不能反映真實的國防開支；我們可從他們個人平均所得，以及國民平均

美蘇及其附庸國之軍費與民生比較表

資料來源：大英百科全書八八年年鑑

* 以美元計，除註明外

項目 國家	國家全年收入	外　債	國　防 （世界平均數5.9%）	醫療及教育	個人平均所得(1)	國民平均軍費(2)	(1)與(2)之比例
美國 （1987）	$831,176,000,000 (1987)	$2,370,388,000,000 (1987)	28.9%	衛生：3.7% 教育：2.9%	$17,600	$1,001	17.58 : 1
蘇聯 （1985）	390,600,000,000 盧布 一盧布 =US$1.69 (1987 年 10 月)	$27,000,000,000	4.9% (1985)	衛生：4.6% 教育與科學： 12.8% (1985)	US$7,400	$1,000 (1984)	7.4 : 1
以色列 （1985-86）	1S 11,156,500,000, 000 (1US$=1.61S 1987 年 10 月)	$15,850,400,000 (過期未付，1985 付息佔全國總開支 35.2%)	GNP24.4%	無獨立數字	$4,910	$1,380	3.6 : 1
北韓 （1986）	28,481,500,500 北韓圓 (1US$=0.94 北韓 圓，1987 年 10 月)	$3,600,000,000 (過期未付，1984)	14.6% GNP(1984): 22.6%	無獨立數字	每家平均收入： 3.677 北韓圓(約 等於 3912 美元) 以每家平人口為 5.7 計，個人平 均收入為 $686.3 美元	$254	2.7 :1

負擔之軍費作比較，即可看出佔的比例。蘇聯個人每年之平均收入，比美國的少一萬美元（但要留意表中所列數字，美國是一九八七年，蘇聯是一九八五年），國民每人平均負擔之軍費卻是差不多一樣，是一千美元；還要注意，美國參與生產的人口（十六歲以上），男的佔百分之七十六，女的佔百分之四三點三；蘇聯（十五歲以上）分別只有百分之四六點九，和百分之四五點七。換句話說，他們的生產隊伍比美國細（總人口比美國多四千萬，一九八七），國民收入比美國低倍半，個人平均要負擔的軍費卻是一樣！若是以個人平均所得和個人平均負擔之軍費作比較，美國是一七點六比一，蘇聯卻是七點四比一。

若我們再看看他們全力支持的國家，就有更驚人的發現。

三、以色列是美國全力支持的，一九八五年五十八億軍事援助中，以色列獨佔百分之二四點一（比之整個非洲的百分之四點八）；這樣龐大的軍援（加上外交的獨力支持），使以色列沉迷於軍事活動，對黎巴嫩的恣意轟炸，對加薩地帶巴勒斯坦居民的公開迫害，已到了萬國唾棄的地步，只因有美國的撐腰，他仍然執行著天怒人憤的暴行。以色列的整軍黷武，已把國家經濟推向破產邊緣，且看他們的消費物價指數（一九八〇年為一百），一九八一年是二一六點八；一九八七年是三萬八千三百四十一！他們個人平均收入與國民平均負擔軍費之比例為三點五五比一。我們不知道以色列是否沒有美國的軍援就不能存在下去，只知道以色列征伐年年，已是害人害己了，他過期未付的外債高達一百五十八億美元！

四、北韓是蘇聯全力支持的（中共的支持在減少中），我們沒有蘇聯每年給予北韓的軍援數字，但自南北韓分裂後，北韓只一味發展軍事力量，弄至民生貧困，個人每年平均收入只有六八六點三美元，國民平均軍費卻達二五四美元，比例是二點七比一，為圖表四國家之冠；過期未付之外債達到三十六億美元。我們若拿他的南方兄弟作比較，情況更叫人難過。南韓已成為亞洲四小龍之一，人口差不多比北韓多一倍（一九八七），可是國防只佔國民生產毛額百分之五點五，國民平均收入為二千一百八十美元（一九八六），國民平均負擔的軍費只有一〇七元，比例為二〇點三七比一。

我們也許不能說，因為現今各國好大喜功，神就一定要怎樣怎樣對付他們，但鐵一般的事實擺在眼前：凡是專注發展軍備的，國家經濟以至國民生計沒有不受它拖累的。軍備競賽必然引起國際間的惡性循環，什麼時候我們才肯冷靜下來，停止這個瘋狂又致命的遊戲？

B 恃財驕橫

摩押因處水草豐茂之地，牛羊遍野，他們就恃著「自己的財寶」（四十八7）驕橫，他們怎可以想像有一天草原會變為荒場呢？他們輕視以色列，每逢「提到他便搖頭」，他們「驕傲，是極其驕傲」，怎麼會想到有一天「她要在自己所吐之中打滾」（26-29）？

巴比倫因貲財而驕奢，更是聖經常提到的課題。他們每攻克一城，必定擄掠財物，再加上地理位置和軍事力量，他們的奢華已到了可以代表世界貿易體制的地步，啟示錄第十八章即

以此來描寫巴比倫的景況。（雖然啟示錄之巴比倫可能是指羅馬而言）。

「地上的君王與她行淫；地上的客商因她奢華太過就發了財」(3)，但「一時之間，她的刑罰就來到了，地上的客商也為她哭泣悲哀，因為沒有人再買他們的貨物了」(10-11)，「一時之間，這麼大的富厚就歸於無有了」(17)，由第 12-13 節列出的商品，真是驚人，不單包括古代一切珍品，連「奴僕、人口」也包括在內 (13)！無怪乎當巴比倫敗落之時，所有與她有貿易來往之客商，都像喪失親人般為她舉哀：「他們又把塵土撒在頭上，哭泣悲哀，喊著說：哀哉！哀哉！這大城啊……」(19)。

經濟發展成了現代國家最重要的課題之一；日本是以經濟發達躋身列強，二十一世紀很可能會成為列強之首，不管她做生意的手法是怎樣損人利己，如國內極度排斥外資，而國外又用種種手段作經濟侵略。[15] 中共亦發奮圖強，推行四個現代化，希望在二十一世紀能達小康之境，不管物價飛漲帶來更困苦之民生（主要為非沿海區域），也不管臃腫封建之官僚架構怎樣吞吃大部分努力的成果。其實經濟發展帶來民生之改善，實為老百姓的福氣，但單一方面經濟的發展，是否真為小民之福？八十年代末，香港、深圳，以至廣州均有一連串為中國經濟改革引起之問題而開的研討會，其間複雜的問題自然不是本文能處理[16]，但積壓多年的浮誇風氣[17]、官場的貪污腐敗，以至法制之名存實亡，因而引至非因經改誘發的通貨膨脹和社會不安[18]，總叫人感到經濟改革不是造福社稷的唯一要務。

香港社會近年急劇的改變，最能說明經濟與現代人的關係。六十年代香港民風還算儉樸，進入七十年代，經濟突飛猛進，人民收入大增，股票與地產市場齊飛，當時香港人真是豪氣干雲，「魚翅泡飯，龍蝦做早餐」，一萬幾千元一席酒菜算是「濕濕碎」(意即沒什麼了不起)。到了八十年代，經濟繼續繁榮，每年增長率常在兩位數字。但九七問題亦開始冒升，香港人是第一次發現金錢真的不是一切，紛紛辦起移民了。

移民潮由八二年成為社會問題起，直到九七前後。但八二年剛是世界經濟由復甦進入興旺的十年循環期之起步點，香港的經濟表現又常優於鄰近國家，難道香港的移民一族不知道？難道要結束生意或要辭掉高薪厚祿去移民的人不知道？抑或他們以為彼邦有更大的生意、更高的職位等著他們？不，結束生意的人去到外國，有些去給別人做伙計，有些每週只等星期天去唐人街飲茶；教中學的去給人做女傭，做大學教授的幾經千辛萬苦到美國去做幾乎地圖上找不到所在地的小學院當副教授（相當於講師），這些都是筆者認識的人的遭遇。經濟問題真是一切問題嗎？抑或聖經說了幾千年的教訓，香港人終於被迫地體會到了：「人的生命不在乎家道豐富」。

台灣在八十年代也迎頭趕上了。昔日外國高消費場所為要討好顧客，常用不倫不類的廣東話向由旅行團帶來的港客招呼，現在改用華語向台灣客討好了；香港高級餐館推銷過萬元的華筵，常只見日本遊客據案大嚼，現今也充滿了說華語的猜拳鬧酒的聲音。坦白說，經歷幾十年的奮鬥而今天可以享受成果，心中也實在替他們高興，今天中國大陸也有循正途而發跡的遊客充塞著香港和世界各消費場所，操著各省口音的普通話

來招呼交談，看見中國人環境好起來，實在比什麼都叫人喜悅，只盼望我們不必再走香港人的舊路，豪氣干雲一陣子就倉惶辭廟。

C 偶像崇拜

被耶利米發預言攻擊的列國，都有一個共通的罪惡，就是全國上下拜偶像崇邪。埃及的多神在舊約世界是出名的，埃及河固然有河神，就是牛、蛇、蒼蠅、青蛙，全是供奉的對象。摩押的基抹神更被奉為天神，與耶和華分庭抗禮。非利士的神差不多是他們戰爭的掠物，其名字全不是非利士文，而是屬於不同的閃族名字，如加薩與亞實突的大袞神（士十六23；撒上五1-7）；在以革倫的巴力西卜（王下一1-16），以及亞實基倫的亞斯他錄[19]。有些非利士的神廟直存到希羅時代還在[20]。非利士人最出名的，就是替人占卦算命，猶大人深受影響，以賽亞曾警告猶大人不要離棄神，其中一個原因就「是因他們充滿了東方的風俗，作觀兆的，像非利士人一樣」（賽二6）。

巴比倫崇邪之風更為嚴重，先知責備他們「因為這是有雕刻偶像之地，人因偶像而顛狂」（耶五十38，五十一52）。鑄造偶像的銀匠以他們的工作自誇，因此刑罰來到，他們就要「因他的偶像羞愧」（五十一17）。原來巴比倫的神殿是極其壯觀的，依沙基拉殿（Esagila Temple）供奉的就是古代近東出名的瑪度神（Marduk），其規模之龐大，連旁屋至今仍未完全挖掘出來。

在現代社會，我們尊重宗教自由，自然不能禁止別人信奉別的宗教，而自己獨享敬拜的自由，因此我們不能攻擊佛教或

印度教的國家崇邪，宣教士去到別的國家，也不應亂批評別民族的宗教風俗，但對一個地方主要的領導人而言，公開倡導迷信，卻是難逃神的刑罰的。此言當然不包括像西藏的喇嘛，或泰王的出家，而是指像前美國總統雷根行事出門之舉，都要依賴星相之言來作決定，或如香港的高官，為就民間工商團體要求，不理自己的信仰（信奉英國國教者多），主持上香拜神的儀式，又像台灣政要帶領民眾祭媽祖等事，不管他的職位要求如何，他的行動若與他個人的信仰是不配合的，他就是導人於迷信。這等行動不能以「所有宗教都是導人向善」，就可以開脫責任，上行下效，永遠都是真實的，也是為政者必須交代的責任。

註

1. 這段經文素來引起批評學者的爭論，認為它不是耶利米所作的，可分下列幾派的看法：

   一、認為全部均是耶利米的原作；傳統基要派的看法。

   二、只有四十六章3-12節論埃及的一段是出自耶利米，其他是偽託，大部分經文批評學者的看法。

   三、耶利米論列邦的預言是出於耶利米之口，但原本散失了，其大意則以口傳或別的方法流傳下來，後人則按此版本擴充，加於耶利米書。H. Barktke, Giesebrecht, Cornill Peake, Rudolph, Holladay, Hyatt, Hooper。

   四、全部都不是耶利米所作，是後人基於憎恨列邦而託耶利米之名寫的。他們的理由如下：(1)耶利米的神是個憤怒及報仇的神，他不大可能託耶和華之名勸列國悔改；(2)此段經文沒有提及任何歷史的細節，像時間、君王的名字等，與耶利米書其他經文的記述法不大吻合；再者，它有太多地方是重複其他先知書的，特別是俄巴底亞書和第一、第二以賽亞書；(3)第五十至五十一章論巴比倫的話，跟他勸猶大人降服巴比倫以得生之說法不合；(4)本段全沒有申命記學派修訂的痕跡，本身用詞遣字，又缺耶利米的風格，故是巴錄之後人寫成。參 Hyatt, *Jeremiah*, *IB*, *op. cit.*, p. 1105。

   要公平地逐點解釋上述反對之言，要花好大篇幅才成，讓我簡述一二：(a)為學者接納是耶利米原作的經文，亦常有只出現一次的思想，最明顯者即為他蒙召要作列國先知的一段（一4-10），其他經文不再提及，故這不是否定某段經文是否為原作最具體的理由。(b)文體風格的統一性，固然是一個相當好的證據，但不同的環境、對象、事件，會直接改變作者的風格；近代作者亦當經歷好幾個用不同文體風格來寫作的階段。(c)至於是否有巴錄或其他申命記學派編訂的痕跡，上述(b)若成立，它就不是一個問題；再說，「申命記學派編訂的痕跡」是一個籠統的說法，沒有固定模式或特性可作排他性的判定（exclusive judgement）。最後，(d)論到與其他先知書類似的地方，有些是近乎一字不改的重複，如耶四十九14-16與俄1-4；意思十分近似的是耶四十八29-38與賽十六6-10，和十五4-7、2-3（但學者又認為以賽亞書第十五、十六章非百多年前的以賽亞所寫，參十六13）。這是雞與雞蛋的問題，他們未必是你抄我，我抄你；意思相同的，可能是取自同一的資料來源；一字不易地相同的，（如與俄1-4），我們還須先確定不是俄巴底亞抄耶利米，才能說是後人抄俄巴底亞書，再加在耶利米書內。再說，就是互相引用也是可能的。當然，在這裡就會成為一個反面證據，因俄巴底亞比耶利米晚也。

   我是接納第三個觀點，同時認為在今日我們對耶利米書第四十六-五十一章所言的列邦，如摩押、亞捫，以及第四十八、四十九章的諸民族的歷史，認識太有限，不足判斷誰真誰偽；同樣地，我們也要承認耶利米書第四十六-五十一章確是存在著一些實際的問題（尤其是耶利米書第四十八、四十九兩章），是目前不易確定的；因此願意等候釋經學與考古學進一步的發現來幫助我們。

2. 參 W. Albright, "Seal of Eliakim and Latest Preexilic History of Judah," pp.87-89; quoted by Hyatt. p.1106。
3. 英國考古學家在迦基米施遺址，發現大量埃及遺物，有些即屬於法老王尼哥所有，參註2。
4. 參代下三十六1-4；王下二十三31-35。
5. 阿比斯既是一個地方名，也是埃及牛神之名，古時軍隊出征，多帶著偶像來壓陣。敵人若奪去神像，即表明是敗陣下來。
6. 古史家希羅多德說，法老王尼哥打完米吉多（Megiddo）戰役之後，繼續攻下加底鐵斯（Kadytis），此地常與加薩同列。本章可能是本於這戰役為背景；參 Herodotus, *History*, II, 159。但可供參證的資料太有限。再說，七十士譯本是沒有這一節的。
7. 有關摩押地勢，請參D. Baly, *The Geography of the Bible* (London: Lutterworth, 1957), Ch.19。
8. 參E. D. Grohman, "Moab," in *IDB, op. cit.*, vol III, pp.409-419。
9. 讓我們用Hyatt作代表，他是一個很中肯的學者，參*Jeremiah*, *IB*, *op. cit.*, pp.1123f。
10. 一來因本段各組合單元，文風與用字是頗不一致，彼此間又常有重複的地方，一個人寫就不大可能這樣嚕哩嚕嘛。至於它是由那幾組聖言組合而成，和合本的分段應能反映出個大概。
11. Holladay 有很好的解釋，參 *Jeremiah: Spokesman Out of Time, op. cit.*, pp.132ff。
12. 「倒抽涼氣」，和合本是作「嗤笑」，原文直譯是「發嘶聲」，類似因驚嚇而吹口哨，但中國中沒有這個習慣，也不會「嗤笑」，故譯「倒抽涼氣」。
13. 資料來源：*1988, Britannica Book of the Year* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc.), 1988；Section on Britannica World Data。

14. See Ed. Magnuson, "Crunching Gorbachev's Numbers," in *Time*, Dec. 19, 1988, pp.16-17.
15. See Kitazawa Yoko, "The Japanese Economy and the Third World", in *Towards an Asian Sense of Science and Technology*, ed. by Lourdino Muzon Christian Conference of Asia, (Singapore: CCA, 1984), pp.39-62。作者為日本出名之社會科學家，文中有圖表達二十九幅，資料極為詳細。作者發表於神學會議時，曾託筆者譯為中文，惜事忙未達。
16. 可參《九十年代》，1988年6月號至12月號均對中國大陸之經改問題，作了詳細的報導和分析。
17. 參丁抒，〈人禍〉，載《九十年代》，自1988年9月起連載。
18. 參何新，〈當代中國政經危機與成因〉，載《明報月刊》，1988年11月，頁106-108。
19. Herodotus, *History*, I, 105.
20. 瑪喀比一書十83；Diodorus Siculus, II4。

第十章

淚眼中的希望

第三十至三十三章

耶利米作先知的生涯，從一開始便對猶大發出北方強敵要來滅國，到最後被挾持下埃及，對列國發出審判預言為終，他似乎都是滿懷憂傷悲憤的一個人；到底他一生之中，有沒有傳過希望的信息呢？

有的，在第三十到三十三章便是耶利米希望之言及希望之行動（三十二 1-15）。

傳統上，我們稱希伯來民族論到將來之希望的文學，叫做「預言文學」(apocalyptic literature)[1]，內容大多數是關於末日以色列人怎樣大勝列國，恢復他們的榮耀，而列邦又要怎樣臣服於以色列的新王大衛的苗裔，他們都要來錫安朝貢，像我們在以西結書、但以理書，而特別在舊約次經，如以諾書，以斯德拉二書(II Esdras)，和以賽亞升天記等書所讀到的。

預言文學有兩類特性；第一類特性是屬於書的基設；它的宇宙觀是二元論的，神與天空屬靈氣的惡魔爭戰；而它的歷史觀也同樣是分開兩個時代：現今屬於撒但的罪惡時代，和將來屬於神的聖潔時代。第二類特性是書的本身，它充滿異象或是對異象的解釋；假託古代偉人的名字來發表（像以諾或亞伯拉罕）；有一位類似政治彌賽亞的大能拯救者；書中有很多天使或鬼魔的鬥爭和工作；愛用野獸及飛鳥作象徵手法，而此等描寫與古代近東的神話是有深切的關係（像以西結書的四活物，或以斯德拉二書的鷹）；喜歡用數字來表達時代更換的次序，或象徵屬天與屬地的權勢；預言地上某種政治勢力為引至世界末日的媒體；對天象及星體怎樣影響人類的命運特別感興趣（像亞伯拉罕預言書第二十一章，或以利亞預言書）等等。

這一類預言文學及其思想，在被擄後期的猶太人非常流行，他們對現今世界的秩序和歷史是極度悲觀的，認為它非要完全過去，新的一代不會臨到。為了叫人對新一代的期望不致中斷，他們便用種種常人可領會的方法，來暗示現今政權是來到最後一步，不一會就要進入新時代，那時信徒就會沉冤得雪，大得榮耀。他們表達的手法既是容易把握，應許的前景又是如此燦爛，歷來都深受信徒的歡迎，從兩約間的猶太人，到耶穌時代的避世團體，到我們這一代像《哈米吉多頓大戰》一類書籍所表達的。

嚴格說來，這種預言思潮是不被接納在大公信仰的主流內，因為它跟異教的占卜算命以及星相學沒有太大分別，都是基於人要問卜前程，想知道自己下一步有什麼遭遇的天然宗教性有關，與舊約到新約強調的信心無關[2]。人若知道現在是命途多舛，但下一步就會柳暗花明，他現在為什麼還要力爭上游，只要待在這裡等候就夠了；這樣一來，信心就沒有什麼地位了，信仰有什麼非要發言不可的地方？

耶利米的預言全不屬這一類，他說到將來燦爛的希望，但更強調現今實際的行動（因此買亞拿突的田地，三十二6-15）；他永遠不忘記提醒人，耶和華是掌管著列強的，祂的權能是統管萬有（包括星宿、季節和大地，三十一35-37）。我們可以說耶利米是開創了聖經一條新的預言路線，為耶穌所接納，又為使徒糾正他世式（other worldly）的預言思潮之所本，更是近代神學家所討論的「將來與希望」，這就是教會接納為正統的未來論（eschatology）。

讓我們先概括地討論耶利米的未來論，從而指出什麼是真實的希望，再研究耶利米書在這方面的重要經文，最後看一看它對我們的意義。

I 真實的希望

II 新事與新約

III 現代意義

I 真實的希望

基督教論到的希望，跟近代的將來學（futurology）有很大的分別；將來學是本於現今所有的，它發展的方向，和遞增或耗損程度，從而預測在可見將來會到達的境地，托符勒的《未來的震驚》，與《第三波》是人所熟知的作品。它需要的是資料與分析能力，不是信心或信仰。

基督教論到的希望，就是信心，是「所望之事的實底，是未見之事的確據」（來十一1），是「四面受敵，卻不被困住；心裡作難，卻不至失望；遭逼迫，卻不被丟棄；打倒了，卻不至死亡」的凱歌（林後四8-9），舊約裡面沒有比耶利米更能代表基督教這個重要真理，因為沒有人比他的一生更多災多難，也沒有人比他的行為更實際，比他的信息更充滿得勝的信心。

我們說過好多遍，耶利米的一生都是被人拒絕，被掌摑、下在監裡，因為他不肯像其他先知一樣，只講討人歡心的「平安」信息，這不是說他不愛自己的國家，不想他的同胞心裡好過一點；剛好相反，他一直是關心自己國家的將來，關心同胞怎樣不至再受無謂的痛苦，因此他據情實告，告訴他們不要妄

圖脫離巴比倫的軛，多受痛苦；他反倒因為說實話而受苦了。但他不是擁護巴比倫的奸細，因此指出巴比倫只是神手中的杖，用來醫治猶大人背道的病；巴比倫像任何其他列國一樣，既非是永恆的主，他們也要按自己的行為接受審判；而以色列人是與神立有約盟的，以色列的希望就全本乎這個約；時候將到，神要與他們另立新約，那時他們就要重回故土，開始一個新的身份和生活。

耶利米預言的寶貴地方，乃是因為他提供的，都是嚴肅又務實的。其中沒有江湖術士的臆測，沒有看風駛帆的討好之言，也沒有像古代近東流行的神話，藉天神與惡魔的爭戰來解釋人的命運，乃是本於最具時局洞察力的智慧，再加上從神而來的遠象，向猶大人指出他們的將來。這種高瞻遠矚之言不為當時的人了解和接納，等到殘酷又真實的歷史臨到了，他們被擄到巴比倫，美夢既破，假先知的騙局又被拆穿，他們有足夠的時間與空間距離來重思耶利米的話，他們才恍然大悟起來；耶利米論到希望的信息便成了亡國之猶太人真實的希望了。

說到耶利米論未來的經文，分佈頗廣，由三章15-18節，四章9-10節，到二十三章1-8節；和最出名的第三十至三十三章都是；內容則從頗具被擄後期之預言色彩的[3]，到典型屬耶利米思想的都有；我們不得不問，到底哪些真是出自耶利米之口的？哪些是後人加上去的？

這一類問題雖是討論了近一百年，還是不容易有個定論，因為作者與思想的問題常是相連的；我們先界定那些是屬於某作者的核心思想，然後把與這思想不合的，全劃作後人偽託；

或是反轉過來，我們先肯定某段經文是應該怎樣解釋，然後說它不屬於某個作者所言。有關耶利米書在這方面的討論（特別是論到立約方面的）[4]，我們要到下一段才能述及；在這裡，讓我們簡單地指出：從前面九章所討論過有關耶利米的講道和生平，下面列出兩組五段的未來經文（eschatological texts），是我們相當有把握地說它們是出於耶利米的口，它們也是近代學者比較沒大困難接納的：A 回歸與新事：1. 二十三章 1-8 節、2. 三十章 10-11 節、3. 三十章 18-22 節、4. 三十一章 2-6 節；B 新約與新心（三十一章 31-34 節）。

在解釋這些經文之前，我們要重溫兩段已經看過的經文，它們屬於耶利米未來論的基石，就是耶利米買亞拿突的土地（三十二1-15）；和他寫給被擄到巴比倫之猶太人的信（二十九1-14）。

耶路撒冷被尼布甲尼撒圍困的時候，耶利米是因叛國罪被下在監裡，但他託人向他的姪兒哈拿篾以贖地形式購買亞拿突的地，卻不是單純按利未記第二十五章之贖地條款而履行的責任，而是有著極大希望的行動，耶利米說：「因為萬軍之耶和華—以色列的神如此說：將來在這地必有人再買房屋田地，和葡萄園」（三十二 15）；這是他對猶大地之將來一個實際的行動。

論到他寫信給巴比倫之猶大人，我們在前面已經詳細地討論過，這裡略述一下就足夠了。他力抗當時流行的虛假希望，說巴比倫傾亡在即，是猶大人應該起來回國的時候；他說實情剛好相反，現在乃要安居在巴比倫，建造房屋，耕種田地，生

兒養女，還要為城求平安，因為他們仍要在巴比倫住上一段日子。他們一定要等候耶和華的時間，到他們被擄七十年期滿後，神就要帶他們歸回，那時「我也必使你們被擄的人歸回，將你們從各國中和我所趕你們到的各處招聚了來，又將你們帶回我使你們被擄掠離開的地方」（二十九 14）。這是他們對猶大人之將來一個實際的勸告。

耶利米的未來論就是繞著這兩個主題發展的。對猶大地：它必要重建；對猶大人：他們必要歸回而獲新生，這才是真實的希望。下面要處理耶利米的未來經文了。

II 新事與新約

從上面所述的，我們知道耶利米之未來經文不是一個突發信息，而是存在於他整生信息的背後；早期的他自然看得不夠清楚，到了後來（確實日期難以定準），特別是北方敵人是誰的問題得到解決後，他開始看見一種由刑罰之後而得的新生。換句話說，猶大國被擄是不能改變的命運，同樣地，他們必要回歸耶路撒冷也是必然的，這是第一大部分之回歸與新事。

回歸之後的猶大人不是像以前的猶大人那樣，因為那時他們要歸在一個良牧的（指新政府）帶領之下，他們與耶和華的關係是更個人、更親密；事實上，耶和華要與他們另立新約，另造新心，這就是耶利米未來論的第二大主題：新約與新心。

A 回歸與新事

1 第二十三章 1-8 節

第一段要看的經文是二十三章 1-8 節[5]。從耶利米書的編排來說，那是二十二章 11 節到二十三章論「猶大王的家」的結尾，從耶利米的神學思想來說，卻是他論未來的第一篇信息[6]。全篇共分四段：1. 宣告假牧人的審判（1-2）；2. 應許猶大人他們必歸回故土，在良牧的帶領之下（3-4）；3. 應許興起大衛公義的苗裔（5-6）；4. 應許以色列人要回歸（7-8）。全文除了第 5-6 節外，都是用散文體來寫。

1 耶和華說：「那些殘害、趕散我草場之羊的牧人有禍了！2 耶和華—以色列的神斥責那些牧養祂百姓的牧人，如此說：「你們趕散我的羊群，並沒有看顧他們。我必討你們這行惡的罪。這是耶和華說的。

3 我要將我羊群中所餘剩的，從我趕他們到的各國內招聚出來，領他們歸回本圈；他們也必生養眾多。4 我必設立照管他們的牧人，牧養他們。他們不再懼怕，不再驚惶，也不缺少一個；這是耶和華說的。

5 耶和華說：日子將到，
我要給大衛興起一個公義的苗裔；
他必掌王權，行事有智慧，
在地上施行公平和公義。
6 在他的日子，猶大必得救，
以色列也安然居住。
他的名必稱為『耶和華我們的義』。」

7 耶和華說：「日子將到，人必不再指著那領以色列人從埃及地上來永生的耶和華起誓，8 卻要指著那領以色列

家的後裔，從北方和趕他們到的各國中上來、永生的耶和華起誓。他們必住在本地。」

先讓我們澄清幾處經文的意思：

第1節的「牧人」，以前曾說過，是指在上執政者，即猶大王，因第5節有一雙關語是暗指西底家的，故這裡的猶大王亦是指西底家而言。但本處之牧人為多數，故是指王以及高層之領導人。

第2節，和合本並沒有「看顧」他們。原文之看顧，又是一雙關語，暗指pqd一動詞，其意是「照顧、看護」，後有「傳召、交代、刑罰」之意，意思就是這些「牧人」原是負責照顧看護神的子民，他們既失職，便被傳召，解釋他們為什麼會如此，他們的結局就是要接受神的刑罰。

要注意，這兩節若是指西底家而言，先知對西底家的責備就不算是頂嚴厲的（比較前面對其他猶大王而言），如我們在前面說過的，西底家之罪只在太沒主見，容易受左右讒臣的影響。

第4節之「不缺少一個」，仍是與pqd有關係。因為神新設立的牧人肯照管他們，羊就不會缺少了。

第5節，「苗裔」，*ṣemaḥ*，原是指樹枝，或橫枝，從主幹伸展出來者，後來成了專門詞語，專指理想的君王。即彌賽亞了。

「行事有智慧」，是譯*hiskīl*，原意是上接「他必掌王權」，而指出他怎樣掌王權，是具「智慧」與「可成事」的兩個意思在內。

最受解經家重視的，就是第6節論到這個王的名字，是稱作「耶和華我們的義」*yahweh-ṣidqēnū*，原意是「耶和華是使我們沉冤得雪的」，亦即是耶和華是我們的義了，它跟西底家王的名字十分接近：*sidqīyāhū*。這裡是用音近義反的雙關法。西底家應該按耶和華的法則來牧養子民，這樣他們就不會含冤莫白，失之於義；但西底家即失職，神就要興起另一個王來牧養他們。

有些人認為耶利米未必是從彌賽亞的角度來寫這節經文，他可能是寄望在歷史中會有新王興起，他必按公義來牧養猶大人[7]，因此是屬於歷史的，不是屬於未來論的。但我們在耶利米書完全看不到他提到猶大亡國後，會有一個大衛肉身的後裔要作王，事實上他論到的「復國」全不是指地上的國度；就算耶利米沒有寫，而是後來申命記學派補加上去的（三十9，三十三17、21、26），也不是指一個政治的國度，因為這個歷史的王從哪裡出來呢？我們認為這兩節既沒有充份證據指出不是耶利米所寫（為Hyatt，Bright接納），就沒有理由不接受它是指彌賽亞的王而言了。

雖是這樣說，我們仍要指出耶利米書不是頂重視彌賽亞思想的書，它討論到的都像青蜓點水，點到即止，沒有加以發揮。

第7-8節曾在十六章14-15節出現過，在第十六章是與上下文理不大接合，在本處就十分通順。七十士譯本把它放在第二十三章之尾也是不大妥當的。

總其言，由第二十二章開始論猶大王的言論，到二十三章

1-8 節的西底家為結束；但這些王都太叫人失望，他們若非弄權瀆職，就是軟弱無能，叫猶大子民吃盡苦頭，因此先知預言必有完全合乎神心意的新王興起，他是大衛的苗裔，要宣新招聚子民，用心牧養他們，使他們不再受怕。

2 三十章 10-11 節

上面一段是論到新王要興起，現在則是進入耶利米書論未來最重要的一部分，就是第三十到三十三章。傳統上，解經家稱這四章聖經為耶利米書的「希望之書」，可以說是耶利米書的「書中之書」，在一片黑暗痛苦的聖言中突起的曙光和盼望。

不錯，它是由許多小的單元組合而成，有些具備清晰明確的證據，表明是出自耶利米，也有些明顯地是申命記學派補加上去的；另外一些則是比較模糊，支持正反面的證據都有。在這裡，每一段都先來個「驗明正身」是不可能的，因為這樣一來，不單會佔去相當多的篇幅，與本書專題式的研究不合。有些正反證據也涉及頗為複雜的專門討論，從抄本校勘學到希伯來不同詩體的比較，從用字到思想發展史的研究等等。

退一步來說，我們就算不怕麻煩，全部都經過仔細檢證，結果會怎樣呢？我們若全部採納近代批評學者的意見，結果就一節都不需要研究下去，因為每一節都有學者認為不是出於耶利米的，包括被絕大部分學者接納為真實的二十三章 5-6 節，三十一章 2-6 、 15-22 節在內。

全部接納是出於耶利米的口，巴錄像錄音機一樣一字不易地記錄下來，自然也是有問題的；不要說古代沒有這種「錄音」設備，他們用的書寫工具，如草管做的筆、粗糙的紙草，以及從植物或礦物提煉的墨汁，都叫他們書寫得十分緩慢，根本沒有可能以背默方式記錄下來；此外，我們也不必說到文中不同的風格、用字、口吻和思想，以及書中明顯具有接駁痕跡等問題了。

那麼我們用什麼態度來處理這些段經文呢？一、我們會挑選明確地是出自耶利米之口的經文來討論，它們本身便是代表耶利米書論希望的核心經文。所謂「明確地是出自耶利米之口的經文」，是指無論在思想、用字、風格和口吻上，都是典型耶利米的，也是大部分學者所接納的。二、有些不是那麼清楚的，可以當做輔助式材料來處理，像三十章 6-7 節之對同章第 10-11 節的關係。所謂「不是那麼清楚的經文」，是指本身自成一單元，其風格與口吻不像是我們認識的耶利米，但其思想是與耶利米書的信息吻合的。再者，我們若把輔助經文與主體經文一起看，是會幫助我們加深認識的。

我們認為可能的是，耶利米在生之年，雖為大多數人棄絕，仍然有少數的跟隨者，像巴錄、基大利、亞希甘等，也有一些是名不見經傳的申命記學派者。耶路撒冷淪陷之後，耶利米的預言一一應驗，他的跟隨者相信會更佩服他；很可能在耶利米去世後，他們分別把自己受教於耶利米的思想，以當時人熟悉的方式記錄下來，為最後編訂耶利米書的編者收錄進去，這是為什麼好些「不是那麼明確的經文」既具耶利米的精神，又那麼富於被擄期先知的色彩了。這樣一來，小心選擇「輔助經文」來說明耶利米論希望的信息，不單是可接受的，也是必

須如此的。

現在讓我們看「希望之書」的第一段經文。它是一首十分清脆又美麗的小詩，三十章 10-11 節。

10 故此，耶和華說：
我的僕人雅各啊，不要懼怕；
以色列啊，不要驚惶；
因我要從遠方拯救你，
從被擄到之地拯救你的後裔；
雅各必回來得享平靖安逸，
無人使他害怕。
11 **因我與你同在，要拯救你，**
也要將所趕散你到的那些國滅絕淨盡，
卻不將你滅絕淨盡，
倒要從寬懲治你，
萬不能不罰你。
這是耶和華說的。

這段經文重見於四十六章 27-28 節，是放在攻擊埃及之預言的後面；按文意來說，此處似較上下文銜接，但七十士譯本在第三十章是沒有這兩節的。

近代有些解經家認為這兩節是後人按以賽亞書四十一章 8 和 10 節加上去的，特別是第 10 節。按他們的意見[8]，寫第二以賽亞的，是一個活在耶利米之後又是不知名的人寫的，耶利米的一個跟隨者（後於耶利米約一百年，也是後於第二以賽亞作者約四五十年）是參照第二以賽亞寫成。我們若比較耶利米書三十章 10-11 兩節，和以賽亞書四十一章 8、10 節（「唯你以色列—我的僕人，雅各—我所揀選的，我朋友亞伯拉罕的後裔……你不要害怕，因為我與你同在；不要驚惶，因為我是你的神。我必堅固你，我必幫助你；我必用我公義的右手扶持你。」），它們確是有許多相似的地方。但說耶利米的經文是後人仿照第二以賽亞寫成，似乎就越過證據能容許的了。

我們既不知道第二以賽亞的作者確實是生於什麼時候，更不知「耶利米的門徒」是生於什麼時候，怎知後者必然比前者晚生幾十年？怎知不是第二以賽亞引用耶利米門徒的作品呢？這一類循環式辯理常見於討論聖經某段經文的作者的文章上。

第 11 節亦有人認為是耶利米之門徒抄耶利米書其他地方的（參四 27，十 24）[9]；假如我們接納本段為出於耶利米之口的，或是巴錄按耶利米之話來寫成的，那就是耶利米重複著他以前說過的話，這既見於被認為是耶利米的經文，亦是舊約先知常會做的事，就是對現代作者來說，同一意思見於不同的文章也是很常見的事（上述所謂相近的經文，不是一字不易的相近，只是意思相近）。

因此我們一定要問，到底耶利米有沒有可能說出第 10-11 節的話。反對的人大多數持一意見（除了上述兩點外），就是耶利米基本上是一個宣告審判的先知，因此這種論到末日拯救之言，不可能出於耶利米的口。有關這個論證，本章開頭已提到兩點，下面我們再作些補充。

耶利米的蒙召，就是拔出為要栽植，拆毀為要重建（10）。如荷拉德說：「這些話不可能是後人加插在他的蒙召

（經文）上，因為它與該詩在結構上是連為一體的」[10]。以前我們亦多次指出耶利米的講道中，宣告刑罰和盼望，常是相連的，我們不能先假定耶利米只能宣告刑罰，就把所有論到盼望的經文全說成是後人加進去。

再說，在第一次被擄後（公元前五九七年），他論兩筐無花果的比喻，不是說被擄到巴比倫的猶大人有一天要回歸（二十四 6）；在第二次被擄後（公元前五八七年）他最後決定與耶路撒冷之遺民偕居，不也是表明他對重建耶路撒冷群體的希望（見本書第八章）？若再加上他買亞拿突田地的行動，和寫信給巴比倫之擄民（特別是二十九10-14），耶利米一生的言行就都包括了審判與希望在內。這樣說來，耶利米會說出三十章10-11 節的話，就是很自然的事。

這兩節要表達的思想，相當直接清楚，但要連著上面同樣是出於耶利米論審判的話來讀（5-7）。

5 **耶和華如此說：**
我們聽見聲音，
是戰抖懼怕而不平安的聲音。
6 **你們且訪問看看，**
男人有產難麼？
我怎麼看見人人用手掐腰，
像產難的婦人，
臉面都變青了呢？
7 **哀哉！那日為大，無日可比；**
這是雅各遭難的時候，

但他必被救出來。

甚麼叫「男人有產難？」按荷拉得的意見，這是一句類似咒詛語的譏諷[11]。原來古時交戰，人喜歡咒詛敵軍，或是個人的仇敵，耶利米就曾這樣咒詛他的敵人，願他們的兒女交與飢荒之類（十八 21-22）；咒詛巴比倫荒涼等等（五十 37）。在三十章6節，神是譏諷猶大像個女人一樣；現在是神向猶大宣戰，因此，神咒詛他們，譏諷他們像個難產的婦人，痛苦得「用手掐腰」，「臉面都變青了」（五十 6）。

第7節最後一句，希伯來文並不如和合本那樣清楚的，按字的次序直譯就是：「而出來他要得救」，用通順的中文譯，就是「而他要被救出來」。這個直譯有幾個問題：1.「而」在希伯來文是個連接詞，可譯作「但」（如和合本），或「而」；2.希伯來文是沒有標點符號的，我們若把本句譯作問句，也是可以的，那就變成：「而他還可以被救出來？」事實上，這個翻譯還跟希伯來之平衡對稱式的詩體吻合呢，因為是一種不可置信的情況啦。3.希伯來文句子，通常都是動詞放在句首，但這裡卻是放在末後，顯示作者要強調的，是在那種不可能的情況下，他還會被救出來！這樣說來，為要表達詩人的感情，和吻合平衡詩體的要求，單加一個問號是不夠的，應該像近代白話文那樣，是問號與感嘆號同用：「？！」，成為「而他還可以被救出來？！」就像個產難婦人，眼看命不保矣，至終竟然平安無事那種既讚嘆，又不可置信的情況——這個正是人在絕處得遇神恩的感受！

是在這個意義下，耶利米說出第 10-11 節的原因：是神雖

然必要刑罰，「卻不將你滅絕淨盡」，還要至終施拯救，使他們得享平靖，再沒有人可以驚嚇他。

3 三十章 18-22 節

18 耶和華如此說：
我必使雅各被擄去的帳棚歸回，
也必顧惜他的住處。
城必建造在原舊的山岡，
宮殿也照舊有人居住。
19 必有感謝和歡樂的聲音
從其中發出，
我要使他們增多，不致減少；
使他們尊榮，不致卑微。
20 他們的兒女要如往日；
他們的會眾堅立在我面前；
凡欺壓他們的，
我必刑罰他。
21 他們的君王必是屬乎他們；
掌權的必從他們中間而出。
我要使他就近我，
他也要親近我；
不然，誰有膽量親近我呢？
這是耶和華說的。
22 你們要作我的子民，
我要作你們的神。

這是「希望之書」第二首論猶大將來的詩：國要重建，耶和華要與他們親近[12]。

第18節之「帳棚歸回」，（*šūb šᵉbūt*）直譯作是「我要恢復（重建）帳棚的產業……」，帳棚是代表家族（參十20）。耶路撒冷的猶大人兩次被擄，產業被奪，很可能有些家庭也失散，耶利米第一個盼望的信息，就是他們要重歸家園。

第18節b的原舊「山岡」，希伯來文是*tēl*，亞蘭文是tell；是城市建於其上的高地。以色列的首都叫特拉維夫，「*tēl*」即*tēl*（或tell—）之音譯，近東考古學上，許多遺址都有Tell—這個字在內的。

「城」與「宮殿」原文是單數，即是泛指所有的城和宮殿。

「使他們增多，不致減少」，這個用語亦見於耶利米寫給巴比倫猶大人的信，見二十九章6節。

第20節，「他們的兒女」，欽定本和修訂本均作「他們的子民」，與和合本的「兒女」是同義的，直譯是作「他的兒子們」。

「他們的會眾」，(*ēdāh*，是個祭司典（p）的詞語，用過一百一十五次，但在被擄前期的作品也有出現（王上八5，十二20；何七12等），因此不能以此證明本段為耶利米後期寫成（參註12），它可代表宗教的群集，也可代表政治的群集（王上十二20）。

第21節，和合本作「君王」，原文是指領袖，或貴胄，(*'adîr*)，作者正是刻意避免用「君王」這個詞；猶大亡國後，基大利所擔當的省長職位，正是這樣的領袖。

「誰有膽量……」，直譯是「誰會安心於……」，亦即是「誰會冒生命危險……」原來希伯來人是不敢貿貿然覲見神的，他們需要祭司作中保，才敢親近神。但本節的要意不在祭司是否為必須，因為祭司失職，已不再是神人之間的中保，而在將來的時代，祭司的功用又是不明朗的（這還是最保守的說法）。本節強調神要撤去一切神人間的藩籬，主動與人親近。「我要使他就近我，他也要親近我」，就是一個加強語氣的說法。再說，本節的「他」，是指首領、掌權者，不是祭司[13]。

我們若上溯本章論到猶大末日的景況，第 8 節說「到那日，我必從你頸項上折斷仇敵的軛，扭開他的繩索，外邦人不得再使你作他們的奴隸」，第 18-22 節則把釋放後的情況描寫出來；一、被擄的歸回；二、重建城邑與宮殿（擄民最關心的）；三、生養眾多，居於應許地；四、神人重建和諧的關係（神最關心的）；五、他們有自己的領袖管理他們，不再受外敵欺凌。

第 22 節是用一種婚姻盟約來描寫末日神人相屬的關係：「你們要作我的子民，我要作你們的神」。

這個新世界與新關係，正是保羅在哥林多後書五章17節所說的：「舊事已過，都變成新的了」，它成了第三十章最美麗的小結，已過的舊事包括什麼呢？首先，就是第一首詩（5-7）所描寫的痛苦與驚嚇，即使在這樣「無日可比」的災難中，他們仍然不致滅絕！再者，第二段（8-11）指出他們不單要活下來，還要歸回猶大地，得享平靖安逸；第三，他們不單要歸回，昔日無法醫治的傷痕也要痊癒（12-17）：最後，他們要經歷的新事，就是神人間不再疏割，不再遠離。這就是四種拯救：從肉身受傷得救；從被擄得救；從與自己為仇中得救；以及從偽宗教得救。

這是一個沒有邊陲的遠象，一個任何因社會變動，人心惶惶的時代都必須重新建立的盼望。

4 三十一章 2-6 節

三十章 23-24 節是論耶和華的烈怒，三十一章 1 節是重複三十章 22 節，這也是一個明顯的編輯痕跡。編者加上這一段（亦見於二十三 19-20），是為要突出第三十和三十一章預言重建恢復的味道。

三十一章 2-6 節是描寫耶和華永遠的愛。

2 **耶和華如此說：**
脫離刀劍的
就是以色列人。
我使他享安息的時候，
他曾在曠野蒙恩。
3 **古時耶和華向以色列顯現，說：**
我以永遠的愛愛你，
因此我以慈愛吸引你。
4 **以色列的民哪，**
我要再建立你，
你就被建立；
你必再以擊鼓為美，
與歡樂的人一同跳舞而出；

5 又必在撒瑪利亞的山上
栽種葡萄園，
栽種的人要享用所結的果子。
6 日子必到，以法蓮山上守望的人
必呼叫說：起來吧！
我們可以上錫安山，
到耶和華—我們的神那裡去。

此詩的作者問題，毫無疑問是耶利米，沒幾個近代學者有懷疑。本詩是關於北國以色列的，見第 5a 、 6a 節。

第 2 節，「耶和華如此說」是典型之聖言導論，本詩真正的聖言是由第 23 節下半節開始。

和合本這節譯得難明，因為句子的思想不連貫。除去引言，它一共有三小句：

a 脫離刀劍的就是以色列人
b 我使他享安息的時候
c 他曾在曠野蒙恩

不同的聖經譯本，有不同的編排方法：

欽定本：a、b、c；但「以色列人」，是放在b之後，c的譯法也不一樣。
修訂本：a、b、c；但c是譯作「當以色列尋求安息的時候」。
布賴特：c、a、b；「以色列人」是放在第三句，「以色列正尋求安息」。
呂振中：a、b、c；「以色列人」是放在第二句，「安息」是譯作「安息之所」。
耶路撒冷聖經：c、a、b。
新國際聖經：a、c、b；第二句是以應許形式譯作將來式。

明顯地，本節的句子次序是有點問題，再加上經文本身有含糊的地方，就造成和合本不容易讀得明白了。讓我們先澄清經文的問題，指出它要表達的意思，再重新翻譯。

首先，希伯來文的次序是[14]c、a、b。但我們譯作「我使他享安息的時候」的b句，在希伯來文（放在第三句）按字的次序「當我要去給他安息（就是）以色列」，這句子在不同的抄本有不同的讀法。和合本放在第二句的譯法，大體上是忠於馬索烈抄本的，問題就是它放在第二句，結果與下一句的意思不銜接了，因為它把a與c拆開了。

第c句，「他曾在曠野蒙恩」，多數譯本都是放在第一，或第二句，與「脫離刀劍」那一句是相合的。「蒙恩」，*māsā' ḥēn*，單在出埃及記三十三章12-17節就用了五次，作者在這裡是把以色列之被擄，比作他們第二次的漂流曠野，現在他們面對刀劍的危險，跟第一次漂流曠野是相似的，但神要他們蒙恩。故此兩句不應拆開來，是同指一件事的。

「享安息」與出埃及記三十三章14節、申命記二十八章65節是十分近似的（比較耶六 16 之訪問古道就得安息，也是同義），這裡也是說以色列之被擄是另一個出埃及，亦即是所謂第二以賽亞之「新出埃及記」了。

這一節的意思是安慰被擄之以色列人：告訴他們現在之被擄不是什麼都完了，昔日以色列人在尋求安息的時候怎樣飄流

曠野，他們雖遇刀劍，仍然蒙恩，現在也是一樣，因為神定意要拯救他們，使他們至終要享安息。

現在試把它重譯：

當以色列人尋找棲身之所的時候，
他們脫離刀劍，
都在曠野蒙恩。

第3節明顯地是來自何西阿書十一章4節的名句，耶利米書受何西阿書的影響，此為一明證。此處之「慈愛」，是*ḥesed*，也可譯作信實、至誠(faithfulness)，它是與上一句「永遠的愛」作呼應的，故若把它譯成不同的詞，可能會加強文意：

我以永遠的愛愛你，因此
我以信實至誠吸引你。

但本節第一句之「古時」，小字作「遠方」，可能小字比較合適，因為古時神怎樣顯出慈愛，對以色列人現處之苦境，幫助不大。他們是渴望重歸故園，遠方就可能是指西乃山了，譯作「耶和華從遠方向以色列顯現，說」是否比較生動傳神？

第4節：「我再建立你」，和第6節之「栽種」，叫我們想起耶利米蒙召的信息：「建立……栽種」，這裡應是刻意如此用的。

第4節和第5節是一片歡樂幸福的景象，雖不多見於耶利米書別的地方，但卻顯出他不是個終日愁戚戚，不愛見人享受的悲觀主義者。「擊鼓」，是一種附有小鈴之手鼓，是鄉村慶

豐收時常用的樂器。「擊鼓為美」，原文直譯是「你必以手鼓為妝飾」。

第5節「栽種的人要享用所結出的果子」，原文直譯是「栽種的農夫要俗化」，意思是他們收成之後，要把土產獻給神，過了一些時候，這個歸耶和華為聖的宗教儀式過後，他們就要歡天喜地的享用勞碌的收穫（參利十九23-25；申二十6）。這是一個極美麗的遠景。舊約看建造房子的人有屋住，耕作的人有糧食，是一個安定幸福的時代（賽六十五22），是個禧年的日子呢。

第6節的遠象更超卓，那時北國以色列(以法蓮為代表)的人也要來到南國的錫安山，在同一個地方敬拜同一個神。

總括這首詩的意思，耶利米與以賽亞一樣（參賽三十五，四十一17-20，四十三14-21，四十八20-21，四十九8-13），均把以色列被擄看成為「新出埃及記」，但前景比第一次出埃及更光明，它的中心思想是在第3節表明出來：「我以永遠的愛愛你，因此，我以信實至誠吸引你」。因為日後的美景不是基於以色列人的守約，只是神自己的信實守約，因此是更可靠的，更有保證的。到那日，人要安居應許地，享受自己的耕作成果，還要與北國以色列人聯合，說：「起來吧，我們可以上錫安，到耶和華我們的神那裡去」（三十一6）。

B 新約與新心（三十一章31-34節）

這是全本耶利米書最重要的一段經文：神要與整個以色列

人另立新約，不是寫在泥版上，而是寫在心版上的約。三十一章31-34節是耶利米的神學思想達至成熟的最高峯的記錄，它也是舊約聖經最接近新約思想的一段。事實上，整本聖經之所以分作舊約和新約，本段經文標示出的新約與舊約正是最重要的依歸，到一地步，有解經家稱它為「福音書前的福音」[15]。

耶穌設立聖餐時候所說的話，正是本於這一段而加以引申的：「這杯是用我的血所立的新約」（林前十一25；比較路二十二20）[16]。希伯來書八章8-12節是全段引用，此外，部分引用，或本於這段的意思而引申的新約書卷，就十分多了（例；弗二15；西二14；加三19；來七19等）。

說到本段之文體，有些聖經譯本是當散文來譯[17]；另些近代譯本則看作是詩來譯[18]。我們可從本段看出耶利米愛用的平衡對稱體，雖然有時不是那麼嚴謹的。它的文字與文意實在是美麗莊嚴，文意又極為卓越不凡。有些學者（如Duhm）仍然拒絕接受它是出於耶利米，但就是最具批評性的學者也極少接納他的意見[19]。

本段是關乎整個以色列人的將來，就廣義而言，也就是關乎全人類的命運了。從希伯來民族的角度而論，他們列祖的掙扎是來到一個終點，律法的功用（即人不能守律法）已然顯明，非一個新的合約不能把人神關係建立在堅固的基礎上；從整個人類的角度而論，人天然宗教性的種種渴求與投射也是來到一個終局，宗教的功能（即人不能藉宗教禮儀來達到他要求的）亦表明出來，人一定要與神建立一種個人的，發自內心的關係，否則他不會得到最後的滿足；這種絕對是革命性的思想，就是來自耶利米書三十一章31-34節的了。

31 耶和華說：「日子將到，
我要與以色列家和猶大家
另立新約，
32 不像我拉著他們祖宗的手，
領他們出埃及地的時候
與他們所立的約。
我雖作他們的丈夫，
他們卻背了我的約。
這是耶和華說的。
33 耶和華說：「那些日子以後，
我與以色列家所立的約乃是這樣：
我要將我的律法放在他們裡面，
寫在他們心上。
我要作他們的神，
他們要作我的子民。
34 他們各人不再教導自己的鄰舍
和自己的弟兄說：
『你該認識耶和華』，
因為他們從最小的
到至大的
都必認識我。
我要赦免他們的罪孽，
不再記念他們的罪惡。

這是耶和華說的。

第13節「日子將到」，欽定本和修訂本，耶路撒冷聖經和呂振中譯本均有「看哪」一詞，合起來，「看哪，日子將到」，就是一句典型的未來論開頭的公式詞（eschatological formulae），表示下面一段的內容是在現今歷史完結後才實現的。在別的先知書，這日子可以是指「主的日子」(the day of the Lord，如番一14，二2；另參彌七4)，是審判的日子，但這裡卻是指應許成就的日子，是賜福的時候。

「以色列家和猶大家」，猶大家可能是後加上去的，因本詩其餘部分均以以色列為對象。但這個以色列不是單指北國而言，而是代表整個希伯來民族的。

第32到33節之「那些日子以後」，全是用法律語言來寫，以法律語言入詩，並不是頂常見的；耶利米的用意，應是突出下面一段(33b-34)新的約那種全然不同的內容、指向與精神來設計。

第32節「我拉著他們祖宗的手……所立的約」，當是指「西乃之約」而言，耶利米用一種特別的方法來描寫舊約的特色：「我拉著他們祖宗的手，領他們出埃及地的時候……」，是要藉著律法的一點一劃來教導，像教小學生，「拉著他們祖宗的手」，又像大人拖帶小孩子上街的情形，但全部失敗；這個小學生一直不合格，這個小孩子一直要摔丟大人的拖引，要自行己路；因此大人要另想更好的辦法了。

荷拉得認為耶利米是在這裡暗示，「從第一個試驗，神學乖了！」[20]這個思想是叫人震驚的，但舊約的神觀豈不是頂人性化，頂像父親或丈夫之對兒女或妻子嗎？耶利米若真有這個意思（另參耶二5），他當然不是懷疑神的全知啦什麼的（一種被希羅哲學統一化又加以歪曲的神觀），只是從人性的角度來介紹神一個全新的策略：新約。

「我雖作他們的丈夫」，「丈夫」是*bāʿaltî*，亦可譯作「我雖是他們的主」(布賴特)，因古時丈夫是看作妻子的主，我們不必挑起男女平等的一類話題來辯論，此處的要義是耶和華乃以色列人的丈夫，以色列人是祂的妻子，這個比喻是典型何西阿的，在他之後的先知亦常見用，耶利米在第三章便用過。

第33節「我與以色列家所立的約」，「立」(*kārath*)是一動詞，直譯是「刻」，因西乃之約（十誡）是刻在石版上，而新約則是刻在心版上，下面說「我要將我的律法放在他們裡面，寫在他們的心上」，就正是刻的意思了。故我們不妨按*kārath*之字面意思，而譯作「我與以色列家所刻的約乃是這樣」，立約是雙方經過了解、同意，然後才立定的；但這個時候的以色列人完全看不到舊約已因背約而廢，更不必說到他們能明白，或同意了。這個新約的設想和成立，全是神一方作主動，故適宜用一個比較主動及「單方面」的詞語：「刻」。

我們若參照耶利米在別處是怎樣論到猶大人的硬心和犯罪，就更體會「刻」字的妙處。

猶大的罪是用鐵筆、
用金剛鑽記錄的，
銘刻在他們的心版上
和壇角上。（十七1）[21]

心版既是這樣硬，硬著心的犯罪，新約就一定要以更硬的媒體（神定意的拯救）來刻在他們的心版上。

這個新約的動機及至終目標，就是「我要作他們的神，他們要作我的子民」。舊的約也是以這個為目標，但舊約是刻在石版上，是人人可以看得見，又是為歷代祭司與文士左加一點，右加一劃地教人遵守，結果怎樣，人人都守著律法的字義，背地裡仍然行律法禁止的事，是這種取巧的方法叫律法完全失去它的功效，使神成了他們的敵人。

現在新的約要刻在他們心版上，他們行神的道、守神的約，不再是外在的責任，或是基於律法所需，乃是內心的意欲，是基於心靈的催逼，惟有這樣，「我要作他們的神，他們要作我的子民」才算是真正的落實。這時，人自然地做出來的，就是神指望於人的，這才真是神蹟，正因為如此，下一節的內容才叫人讚嘆：「他們各人不再教導自己的鄰舍，和自己的弟兄，說：你該認識耶和華」(34)，還有這個需要嗎？他們對神的認識，不再是外面的律法學習，而是由心生的認知，再自然再透徹也沒有的了。這種真實的知識是何西阿重視的（何二20，四1、6，五4，六6），也是耶利米強調的（耶二8，四22，九3、6、24，二十二16）。

新約所應許的，完全是新的事，是人眼睛未看過，耳朵未聽過，連心都沒想過的，在同章21-22節已提及這種人想都沒想過的新事：

以色列民哪，
你當為自己設立指路碑，
豎起引路柱。
你要留心向大路，
就是你所去的原路；
你當回轉，
回轉到你這些城邑。
背道的民哪，
你反來覆去要到幾時呢？
耶和華在地上造了一件新事，
就是女子護衛男子。（三十一21-22）[22]

在古代社會（很可能也在今天），女子護衛男子真是不可思議，婦解分子不必在這裡大作文章，或以此為奮鬥的目的！它的用意只是突出神要做一件新事，是人完全沒能想到的：男子護衛女子，結果弄到家破人亡，神就要讓女子來「護衛」[23]男子了。同樣想不到的是，以色列人犯罪的情況，到一地步是叫舊的約完全失去效用；認識犯罪之惡果的人，可能會悲觀消極到一地步，就是只有內疚感與絕望的情緒，叫人想不到的是，神的愛與守信，比人的罪惡更強，祂要另立新約，寫在人的心版上，叫人不稍離——這是新約精華所在。

最後值得一提的是，耶利米這個空前的神學思想，明顯地不為當代的人所明白；直到被擄後，猶太人仍然堅守舊約是可以成功的；耶利米之後的舊約世界完全沒有發展這個思想。到了晚期猶太教，是變本加厲地在律法一字一句上做工夫。耶利米的遠象和睿智就是白費了嗎？不是的，到了耶穌基督的手中（另一個更具革命性的神學家），耶利米「新約」的實體內容和

神學思想，就在耶穌一生的工作與教訓上表明了，希伯來書的作者就是以耶利米書三十一章31-34節用在耶穌的身上（來八8-12）。

III 現代意義

假如一個信仰群體變得愈來愈自我中心，那是他的信仰沒有出路的症狀（見第九章現代意義），那麼失去了希望，只懂得在現況汲汲營營尋求一片棲身空間的信仰群體，就更是神人關係出現了中斷的病癥了，這是身處被擄之地的以色列人之情況，很可能也是今天不少華人教會身處的窘境。耶利米以其無比的洞察力向以色列人提出真實希望之道：儘管他們身處異地，受著世界種種惡勢力的迫害凌辱，永不要忘記他們是屬神的，神也是他們唯一的主宰。不錯，因著人的犯罪，昔日立的約已經無效，但不等於說人的罪就勝過了神的計劃，祂要做一件新事，要與他們另立新約，那時他們就真正成為神的子民，神也要作他們的神了。

A 當人失職的時候

耶利米書二十三章1-8節是以西底家作猶大王（惡牧）的代表，他們原本受託牧養神的子民，但他們反而「趕散我的羊群，並沒有看顧他們」(二十三2)，神就把牧職從他們手中奪回來，另外興起一個牧人來牧養。這段經文為後來以西結取用過來，加以擴充而為出名的「責牧篇」(結三十四)。神在那裡也提到新的國度、立約與應許等，可以在這裡稍為解釋一下。

以西結書第三十四章分作三段，第1-10節是譴責牧人；第11-22節是神躬自作牧；第20-30節是新的國度與應許。一開始，它就指出牧人的責任是牧養群羊(1-2)，但他們只知牧養自己；結果瘦弱的他們沒有養壯，有病的他們沒有醫治，受傷的他們沒有纏裹，被逐的他們沒有領回，失喪的他們沒有尋找(3-4)；羊群成為掠物(8)，為野獸吞吃，因此神指著永生(自己）起誓，祂必要與牧人為敵，向他們追討我羊（9-10）。

基本上這正是耶利米向西底家發的審判，也是神對每一代失職神僕的警告。神指出祂要奪回牧職，躬自作牧(結三十四13b-16）。

到了第18-19節，神的矛頭突然轉向，是針對羊群中肥壯的羊，這是指民間的（或地方的）領袖而言：

> **你們這些肥壯的羊，**
> **在美好的草場吃草**
> **還以為小事嗎？**
> **剩下的草，你們竟用蹄踐踏了；**
> **你們喝清水，**
> **剩下的水，你們竟用蹄攪渾了。**
> **至於我的羊，**
> **只得吃你們所踐踏的，**
> **喝你們所攪渾的。**

不單是王失職，連地方領袖也是不以羊為貴，這才是叫神大為憤怒的。在一個動亂時代的教會也常見這種情況，就以香港教會在八十年代末期來說，教會神職人員搞移民比任何階層

的人都來得早，來得快，這個問題我們在上幾章都談過了，現在且看看我們教會「肥壯的羊」——在七十及八十年代興起的平信徒領袖。他們有特別的恩賜，在信仰上也有特別的領受，成為眾教會信徒的榜樣。但時局變得不安起來，他們就要離開了。本來像任何信徒一樣，選擇移民是最光明正大的事情，也是他們的權利，可惜他們卻要向公眾交代他們離開的原因，總意就是「香港無希望了」，所以非走不可，卻忘記了使他們成為眾信徒領袖的，就是眾信徒，現在要走了，便對不能走的人說此地無望，這就是用蹄把剩下的草踐踏，把剩下的水攪渾了，留下不能走的信徒「只得吃你們所踐踏的，喝你們所攪渾的」。

神愛祂子民的心意就因此挫折了嗎？對以色列人來說是個確定的「不」，因為當人失職的時候，神就會給他們機會補過，他若是一而再的失職，神為了祂子民的緣故，只好撤換人選，奪回他們的職分，神對猶大末期的列王是這樣，對歷代教會的領袖也莫不如此。

在以西結書三十四章23-29節列出的理由，實在值得我們留意：第23-24節，神說要另「立一位牧人照管他們」，這是另立新約的目的。在這裡，神豈不是表明立約與歷史是孰輕孰重嗎？不錯，按以色列人所處的歷史，無論立的是什麼人，都勝不過巴比倫的勢力，因此沒有信心的，就只會看見歷史的力量，巴比倫的政治和經濟成了一切的決定力量：沒有希望了。但有信心的，卻可看見超乎歷史力量的力量，那就是神與人另立的新約，是立約決定歷史的方向。立約是神唯一認可的勢力！

第25-27節a則說到一個新社會的形成：「我必與他們立平安的約，使惡獸從境內斷絕……，我也必叫時雨落下，必有福如甘霖而降，田野的樹必結果」。他們的社會可以容許這樣的應許實現嗎？在沙漠地可以沒有惡獸，只有福雨嗎？在勢單力薄的列強中，他們可以不為奴嗎？（結三十四27b），不錯，我們要問，從香港人過往和現今的經驗，可以歸納出美好的明天嗎？但看哪，什麼時候神需要從社會趨勢來賜下應許的？神的應許永遠都是「就算是這樣，我仍要……」(inspite of all this, I'll…），不是「因為是這樣」(because of all this, I'll…）。因為神唯一認可的環境，不是社會的現況，是應許下的環境。

第27b-29節說到真正的主宰勢力：「那時他們就知道我是耶和華」，不是國外的強權，不是時勢之所趨，甚至不是自然界的力量；能給信徒至終的窮或達，逆或順，只有耶和華。在列強中他們不再為奴，在貪婪的領袖下他們仍得以飽足，在兇惡的環境下他們仍要安然居住（結三十四28-29），因為「以色列家是我的民，這是耶和華說的」(30)。只有耶和華是唯一認可的主宰，就算祂選的領袖失職，祂愛民的心意仍不會被挫敗。

B 人的罪與神的愛

耶利米論到以色列必復興，他道出一個千古的奧秘，那就是人的罪與神的愛是處於一個怎樣的關係：「我以永遠的愛愛你，我以信實至誠吸引你」（三十一3）。

被擄之前的以色列人並不認識罪的可怕結果，以為只要守

著律法關乎祭祀的規矩，就什麼都沒關係了，一切道德上的虧欠都得以補足，又可以繼續以往的生活，結果獻祭的制度反成了他們活在罪惡中的保障，耶利米早在聖殿講章（耶七）便力指其非。

到被擄後呢？他們就覺得罪惡的結果是大得全無邊際，神什麼應許都給勾消了，前面只有無盡的黑暗，結果罪罰只帶來碩大無朋的罪咎感和宿命論，耶利米在寫信給被擄到巴比倫的猶大人之信，也指出這是不對的（耶二十九）。

現在耶利米要說這是不對的；因為神的愛比人的罪更有力量，祂要以大能的恩典勝過人的罪惡，「永遠的愛」，或「信實忠誠」正是這個意思。祂的愛要比我們的罪惡持久，比我們的罪惡更有力；簡言之，祂的愛要勝過我們的罪——耶穌的十字架不就是這個意思嗎？

今天信徒心中的罪咎感真是厲害，它大到一個地步是叫人完全看不到神救恩的能力，也叫人不敢肯定自己是屬神的，連僅有對神的愛也不敢承認了。

耶穌離世升天前與彼得的對話，對在這情況下的我們有十二分重要的啟示。（約二十一15-19）。耶穌問彼得：「你愛我比這些更深嗎？」(15)，到底「這些」是指什麼而言？能否正確解釋它，跟能否帶出本段經文的正確意義有直接關係。

常見的解釋，就是以「這些」來指世界，在特別聚會中，這段經文常用來勉勵信徒不要愛世界。按當時的環境而言，這是可能的。彼得與門徒前一夜去打魚（4-14），一夜勞碌，毫無收穫，直到主耶穌教他們把網撒在右邊，拉網上來就有一百五十三條魚，這時吃早餐的地方一定堆滿了魚穫、魚船和魚網；耶穌問彼得的時候，可能是用身體語言指向「這些」，而彼得又好像心領神會的知道祂問的是什麼，便答：「主啊，是的，祢知道我愛祢」(15)。

但愛世界什麼時候是彼得的問題了？不，世界與耶穌之間，彼得從來都沒困難選擇，他的問題不出在愛世界一事情上，正如「愛世界」很多時候只是今日信徒不愛主的結果，不是成因。

從環境來了解這個問題既行不通，我們要試從心境來入手。

自彼得不認主之後，這次是他第一次有機會單獨面對主談話，而這個機會對了解彼得此時的心情有著重要的關係。讓我們從他上一次與主對話，及之後發生的事情來追溯。

馬太福音二十六章31-35節為我們保留了一個記錄。耶穌在被捕前曾對門徒說：「今夜，你們為我的緣故都要跌倒。因為經上，記著說：我要擊打牧人，羊就分散了」，彼得聽見之後，大不以為然，立刻回答說：「眾人（指門徒）雖然為祢的緣故跌倒，我卻永不跌倒」(33)。對彼得來說，主耶穌被擊打，他怎可能離主而去？他對主的愛是赤誠的，是無偽的。

主耶穌知道彼得的心，也知道他聽不明白祂的話，便再說一遍：「我實在告訴你，今夜雞叫以先，你要三次不認我。」彼得可真急死了，耶穌怎麼不信他，我們幾乎可以聽到彼得用同樣的語調回答，我實實在在的告訴祢：「我就是必須和祢同死，也總不能不認祢」(35)。

耶穌不作聲了，祂知道有好些話，人非經歷某種試煉，認識自己的限制和脆弱，是不會聽得明白的，彼得的問題不在愛世界，不在不愛主，只在不認識自己的軟弱和限制，因此，耶穌不再說什麼。

路加福音為我們記錄了另外一段發生在耶穌被捕前與彼得的對話：

> **西門！西門！撒但想要得著你們，好篩你們像篩麥子一樣；但我已經為你祈求，叫你不至於失了信心。你回頭以後，要堅固你的弟兄。」彼得說：「主啊，我就是同你下監，同你受死，也是甘心！」耶穌說：「彼得，我告訴你，今日雞還沒有叫，你要三次說不認得我。」**（路二十二31-34）

耶穌在這段話，表明了幾件事：1. 彼得要面對一個試驗，而試驗的結果是失敗；2. 耶穌不單知道彼得會失敗，還是容許他失敗，因為非經失敗，他生命中的雜質不會除去；3. 耶穌只為他失敗之後禱告，卻不為他不失敗禱告，其實要彼得不失敗，也不需要禱告的，只要差彼得去別的地方辦事，不遇見那個使女（路二十二54-62），就可以了，但此時之彼得，似乎失敗比不失敗更有價值；4. 失敗不是頂重要的（雖然對主的代價是極沉重。彼得的不認主，與猶大出賣主的行蹤，二者是同樣嚴重），失敗之後而失了信心，那就是徹底的失敗了，因此主為彼得「不至於失了信心」來禱告；5. 彼得的失敗是有一個目的的，他回頭以後，「要堅固你的弟兄」，換句話說，他失敗的經驗不全是為自己，也是為了以後要來，同樣可能會經歷失敗的人。

彼得失敗後的事情，我們也熟悉的了。當彼得三次不認主，「主轉過身來看彼得，彼得便想起主對他所說的話：『今日雞叫以先，你要三次不認我。』他就出去痛哭……」（路二十二61-62）

他這個「出去」，真是去得遠啊。平日他是眾門徒的首領，是他們的代言人。現在人人都沒有跌倒，只是那個說「眾人（指門徒）雖然為祢的緣故跌倒，我卻永不跌倒」的彼得是跌倒了，他還有臉皮活在門徒當中嗎？不，他是徹底被打倒了。從主被釘十架到復活的那三天，彼得一定不在門徒當中，以致天使告訴門徒主復活的消息時，說：「你們可以去告訴祂的門徒和彼得，說：『祂在你們以先往加利利去。在那裡你們要見祂，正如祂從前告訴你們的。』」（可十六7）。彼得若是在他們中間，「和彼得」一話就不需要。

現在讓我們從復活後的耶穌來看看。祂來到世上的目的，就是為人受死，建立一個信徒群體，然後由他們去建立教會，但現在怎麼樣呢？祂要升到天上的日子臨近，而門徒仍然是一群洩了氣的人；最重要的是彼得，他是建立教會的領袖，但他被埋在重重的內疚和自責底下，彼得若不得重建，整個教會計劃也深受影響——這是耶穌與彼得在加利利海濱對話的主要目的。

深深困擾彼得的，不是他不再愛主，而是與其他門徒比較起來，彼得與耶穌之間的愛，需要第三指涉點（the third reference point）來維持，這是叫主不滿足的，也是他日後不敢面對

「愛主」這個感情的主因。耶穌知道這是人在跌倒之後會失去信心的危險關頭。因此耶穌問：你愛我比「這些」更深嗎？祂必然是指「這些」門徒，彼得也知道主耶穌指的是什麼？

但他要怎樣回答呢？他不敢再指著自己的愛來回答，像耶穌被賣那一夜所言的，只能說：「主啊，是的，祢知道我愛祢。」這是他唯一可答之途：訴諸耶穌的全知，而且三次都這樣回答。

耶穌就把建立和牧養教會的責任交給他：「你餵養我的小羊」，「你牧養我的羊」。

到耶穌第三次問彼得：「你愛我嗎？」彼得就憂愁起來（約二十一 17）。彼得為什麼憂愁呢？這是整段經文的關鍵點。

傳統的解釋，是說彼得因為耶穌三次的問他，好像是回應他三次不認主，不信他是愛主，所以憂愁起來。不是的，耶穌是個如此淺薄的人嗎？祂還有時間來玩這個報復的遊戲？再說，耶穌老早就相信彼得是愛祂的，因此第一次問他時，已經把餵養小羊的責任交給他，耶穌怎會不信彼得呢？

整個問題是出在彼得身上：是他不信自己還能愛耶穌，耶穌一而再的問他，是逼他正視這個經過試煉，也許是受了創傷的愛，彼得一天不正視這愛，他就一天不能抬起頭來。被罪咎感埋葬的愛，是永遠不會產生勇氣與力量的；他一切所作的，就是只有贖罪和自責，這樣的人不能站起來領導信徒。耶穌在海邊與彼得的對話，目的是要重建彼得，使他可以回過頭來，堅固以後要來的弟兄，他若不能再站起來，耶穌的計劃，連同彼得的生命，也要浪費掉了；耶穌怎會不信彼得的愛。

到彼得第三次回答的時候，他是加強了語氣：「主啊，祢是無所不知的，祢知道我愛祢」，這真是叫人心弦震動的回答。

自第18節起，我們看見一個心意滿足的主了：「我實實在在的告訴你，你年少的時候，自己束上帶子，隨意往來；但年老的時候，你要伸出手來，別人要把你束上，帶你到不願意的地方去。」約翰加上一個按語：「耶穌說這話是指著彼得要怎樣死，榮耀神。」（約二十一 18-19）

不錯，經過試煉後的彼得，他的愛是更踏實了，事實上，這是一個比死更堅強的愛。因為耶穌的愛已戰勝彼得的軟弱。

這正是我們的希望——神的愛比我們的罪惡更堅強、更持久。祂的恩典是大有能力的，要戰勝我們的軟弱。在教會處於風雨飄搖的時代，人最大的引誘，就是太容易放棄自己，太快肯定罪惡的力量，也太快相信經過多次失敗的愛，已變得毫無價值。我們一定要抗拒這個引誘確定罪惡的力量不是無法無邊的，肯定自己對主的愛是實在的，從那裡站起來，對主說：「主啊，祢是無所不知的，祢知道我愛祢……我愛的不足，求祢幫助我的愛」，然後回過頭來，幫助那要來的弟兄。

註

1. 預言文學其實源自波斯古代宗教的祆教（Zoroastrianism），為被擄及被擄後期猶太人取過來，表達他們對敵國的仇恨，及猶大國的將要來的光榮。參H. H. Rowley, *The Revevance of Apocalyptic*, (London: 1946), rev. ed.。
2. See Carl E. Braaten, "The Kingdom of God and Life Everlasting," in *Christian Theology*: *An Introduction to Its Tradition and Tasks*, ed. by Peter Hodgson and Robert King (Philadelphia: The Fortress Press), pp. 328-352.
3. 像主的審判、列國被毀、外邦歸依耶和華，以及耶路撒冷重得榮耀等（參三十11、16，十二14-17，十六19-21）。
4. 下列作者在這方面有很好的討論，John Skinner, *Prophecy and Religion, op. cit.*, p.320ff。
5. 有解經家認為二十三1-8，只有部分是屬耶利米，即1-2，和5-6；其餘3-4，和7-8是屬申命記學派後來加上去的。但從意義來說，能夠寫得出1-2和5-6的，實在也可以寫出3-4，和7-8；故那種分法不容易確定。參Hyatt, *Jeremiah, op. cit.*, p.987；Hyatt可能是根據1-2，與5-6均有耶利米愛用之雙關語，而3-4，7-8沒有，故云1-2，與5-6是屬耶利米，其他則不然。若是的話，證據太薄弱。
6. *Cf.* Bright, Kidner, ad. loc.
7. Rudolph, Skinner亦認為本段非耶利米所寫的。Skinner, *Prophecy and Religion, op. cit.*, p.321ff。
8. 如Hyatt, *Jeremiah*, *IB*, *op. cit.*, p.1024。
9. 如Bright, *Jeremiah, op. cit.*, p.279。
10. Holladay, *Jeremiah: Spokesman out of Time, op. cit.*, p.108。
11. Holladay, *ibid.*, p.111.
12. Hyatt認為它不是耶利米的，理由有二：首先21a暗示他們經歷外邦統治過久，故渴望有自己的王管理他們；他認為渴望政治重建不屬耶利米的思想；再者，21b暗示這個王是個祭司，（ʿēdāh為祭司典—P—愛用的字）。見Hyatt, *Jeremiah, op. cit.*, p.1026。但這些理由都比較勉強。第21節a的「政治領袖」，可能是從「掌權者」引申出來，姑不論「掌權者」是否就等於是「政治領袖」，一個屈居於外邦人統治過久的民族，渴望有自己的人起來管理他們的事務，由自己人制定政策來治理，是頂合理的渴望，香港人在八十年代末爭取「港人治港」的種種社會行動，就是一個例子了。第21節b的「祭司痕跡」是絕不明顯的，可以說是頗勉強的解釋。
13. Duhm先肯定這個「他」是祭司，再在猶大歷史中找一個祭司充當領袖的例子（在瑪喀比時代），然後說這段經文是出於瑪喀比時代，這種推理太牽強。那是先假定自己的理論為正確，再以經文證明自己的理論，是典型的以假定為論據的狡辯（begging the question）。
14. 它在希伯來文版本是沒有我們之第一節的。
15. Hooper, "The Gospel before the gospel," in *Jeremiah*, *IB*, vol V, *op. cit.*, p.1037.
16. 有關林前十一23-25的「聖餐公式語」（Eucharistic formulae）與舊約的關係，請參下列文章：M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, 1961, pp.91ff, 199ff.; G. Bornkamm, "The Anathema in the Early Christian Lord's Supper Liturgy," in *Early Christian Experience*, 1969, p.169-76; O. Cullmann, *Early Christian Worship*, 1953; R. H. Fuller, "The Double Origin of the Eucharist," in *Biblical Research*, 7, 1963, pp. 60ff; J. Jermias, "Pascha," in *TDNT*, vol. V, pp.896-904; *The Eucharistic Words of Jesus*, 1966; V. Taylor, "The New Testament Origins of Holy Communion," in *New Testament Essays*, 1970, pp.48-59; R. Williamson, "The Eucharist and the Epistle to the Hebrews," in *New Testament Studies*, 21, 1974-75, pp.300-12。
17. 如*AV; RSV*; Bright; *NEB*。
18. 如呂振中譯本，*NIV*, Lange亦是。另參Holladay, *Jeremiah, op. cit.*, p.118f。
19. Duhm認為它是耶利米後期一文士寫的，因為它完全沒有提到新的律法是什麼，而凡它說的，沒有不是一個申命記學派的人能說的。他的意見幾乎每一點均被人指為不可靠的（參C. H. Cornill, "The New Covenant in Jeremiah," in *The Expositor*, 7, 1, [1906], pp.370-82）因為在新約下，新律法是完全不需要的，要是說後來申命記學派有一個人能具如此革命性的神學思想（參內文下），他不可能完全不為人知。參Hyatt, *Jeremiah*, *IB*, *op. cit.*, pp. 1037f。
20. Holladay, *Jeremiah: Spokesman out of Time, op. cit.*, p.119.
21. 另參耶三17，七24，九14，十一8，十三10，十六12，十八12，二十三17。

22. 這段也是耶利米之言，全無可懷疑的。只是被安排在這裡，似乎有點不通順。但我們不能處理了，請參Hyatt，Bright，Holladay等人的解釋。

23. 這節是全本耶利米書最難解釋的（參Hyatt, *Jeremiah, op. cit.*, p. 1034）。因為譯作「護衛」一詞，希伯來文是 tᵉsôbeb，直譯是「圍繞」，和合本是跟隨修訂本作「護衛」；再者，我們無從知道這裡的「男子」、「女子」是不是暗指「耶和華」與「以色列」。歷來有許多修改經文的建議，沒有一個是令人滿意的。我們可以考慮布賴特的意見，看它是當時一句諺語，指某種人想不到的事情。參 Bright, *Jeremiah, op. cit.*, 282。

結論

現在應該是問：為什麼耶利米能夠一生甘於寂寞，忠於所託？

前面十章每一章都有一些線索，有些是出於神的，有些是出於耶利米的性格及召命，但歸根結底，我們可能只有一個基本答案：耶利米是一個執著於所信的人，這是他的信念（conviction），也常是我們這一代華人信徒最缺乏的特質，這個缺乏真是教會致命的空白。

初期教會在羅馬皇帝尼祿，克勞帝阿斯一世(Claudius I)期間，教會大受逼迫，基督徒被拋在競技場與猛獸搏鬥，仍然面無懼色。據說當時有一個羅馬軍官問他的同僚：「是什麼使他們這樣勇敢？」回道：「因為他們有一個信念在心中」。也許反過來，我們也可以明白為什麼雄霸一方的羅馬王朝竟會傾敗。

在安定繁榮、物質富裕的時代裡，羅馬人失去了他們可以持守的信念，每天的宴樂和享受中，人不再知道什麼是有價值的，需要執著的，人只是為每一個眼前的歡樂來過日子，個人失去了生命的目標，整個國家也失去了她要努力的方向，她是從根子敗壞起來，更完備的法律、更先進的體制，都不能救她脫離敗亡的命運。

相反地，初期教會在逼迫當中，反叫她看得更清楚是為什麼存在著，一個人做不到不要緊，下一個就要接上去，一個人倒下去不要緊，下一個立刻就站起來，是這個堅強的信念叫教會能經歷內外種種試煉，還日漸興旺起來；羅馬倒下去了，她仍然存在；以後還眼看著二千年來朝代的興替和文化的盛衰，

而且要繼續存在下去。

今天東南亞華人教會大多數都是處於急變的社會裡，那麼什麼是我們認為值得持守下去的，甚至賠上性命也不能放棄的、妥協的？起碼以香港教會來說，我們看不見這種共守的信念。

不錯，香港教會的事工繁多，新興的意念是前仆後繼，人才也極為鼎盛；但基本上這些事工與意念都是社會容許我們去做的，因此它也像教外的情況一樣，都是一種潮流；潮流所趨，就香火不斷，潮流過後，甚至沒有人提起了。這些不是信念，在社會不容許的情況下，它一定會煙飛灰滅。信念是不需要社會批准的，是縱使千萬人仍然堅定前往的，也是今天香港教會必須趕快尋找的，它是教會可以堅強地活於下一世紀的持久力。「不必害怕九七，只要信靠神就可以了」顯然是不足夠的。昔日聖殿的香客也是信靠神，但他們沒有這種不稍離的信念，因此國破家亡之日，他們就完全崩潰下來。以事工代替反省就更加危險，因為猶大國亡前夕的忙碌分子，正是信仰最快破產的一群。

我們一定要學效耶利米，既蒙召就一生不稍離，日子太難過了，就跑到神面前向祂抗議，讓祂有機會介入我們的窘境，給予重組和更新，再面對新的困難和挑戰。

人能甘於寂寞，因為他持守的價值不需要道旁的掌聲來給他充撐場面——他的信念就是他的支持。

人能忠於所託，因為他持守的信念不需要短暫的褒貶來釐定他的市場價值——他的信念就是他的價值。

耶利米的信念就是召他的神，和他愛的子民，此外都是不重要了。

今天華人教會的信念是什麼？

簡寫表

聖經譯本——

和合本：《新標點和合本聖經》

呂振中：《呂振中舊新約聖經》

AV	*The Authorized (King James) Version of the Bible*, 1611.（欽定本）
Bright	J. Bright, *Jeremiah* (Anchor Bible, Doubleday, 1965).（指他的聖經譯文）
JB	*The Jerusalem Bible* (Darton, 1966).（耶路撒冷聖經）
Lange	J. P. Lange, *Commentary on the Holy Scriptures*: Isaiah-Lamentation, vol. 6. (Michigan: Zondervan, 1969).（指他的聖經譯文）
LXX	*The Septuagint*（七十士譯本）
NEB	*The New English Bible* (Oxford and Cambridge Univ. Press, NT 1961; OT 1970).（新英文聖經）
NIV	*The New International Version of the Bible* (International Bible Society and Hodder and stoughton, 1973, 1984).（新國際譯本）
RSV	*The Revised Standard Version of the Bible* (National Council of the Churches in USA (NT 1946, OT 1952).（修訂本）

其他——

ANET	J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton University Press, 1969).
Boadt	L. Boadt, *Jeremiah 1-25* (Michael Glazier, Inc. 1982).
Hyatt	J. P. Hyatt, *The Book of Jeremiah* (The Interpreter's Bible, Abingdon, 1956—).
ICC	*International Critical Commentary*
IDB	*Interpreter's Dictionary of the Bible* (Abingdon, 1962—)
Interp	*Interpretation*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
Keil	C. F. Keil, *Jeremiah and Lamentation*, 2 vol. (Eerdmans, 1980).
Kidner	D. Kidner, *The Message of Jeremiah* (IVP, 1987).
Mckane	*Jeremiah I* (International Critical Commentary, New Series, T. and T. Clark, 1986).
NIDNTT	*New International Dictionary of New Testament* (Panternoster, 1975).
Peake	A. S. Peake, *Jeremiah and Lamentation* (T. C. and E. C. Jack, 1910-12).
Skinner	J. Skinner, *Prophecy and Religion* (Cambridge Univ. Press, 1922).
TDNT	*Theological Dictionary of New Testament* (Eerdmans, 1965—).

楊牧谷牧師生平

楊牧谷牧師乃英國劍橋大學哲學博士，資深神學工作者。中學畢業後，曾於中華神學院、海外神學院，及香港浸信會神學院讀書，於一九六八至七三年間，任證道出版社編輯主任。一九七四至七五年赴美國亞蘇撒大學，獲文學學士及碩士；之後轉往英國愛丁堡大學修讀，得道學學士（榮譽）學位。後再往劍橋大學，於一九八一年獲哲學博士，隨即返港事奉。一九八一至八七年間在中文大學任教，之後便全時間從事研究、寫作、主領專題講座及證道。一九九二年間，楊牧師患上鼻咽癌，身體及心靈上都經歷過一連串苦痛的體驗，從而對生命有著更深刻、更透澈的了解和認知。病愈後，除從事原有工作外，更致力於關懷病患者的需要，積極分享自己病榻裡的信仰掙扎。

楊牧師對香港教會及社會之新動向，觸覺敏銳，常以第一時間在報紙、雜誌及講座中作出回應。他於一九八七年，為香港教會如何面臨九七遽變而成的《復和神學與教會更新》一書，被認為是一部不可多得的華人神學鉅著，在當時中英洽談聯合聲明時發出了獨有的聲音。一九九六年始，擔任更新資源(香港)有限公司執行顧問，致力推動探病事工、信徒皆祭司觀念等，不斷發掘創新事工及出版，切合時代需要，著作逾百本；亦為基督教會活石堂（九龍堂）顧問牧師。另外，他的著作《廚房哲學》、《再生情緣》、《你欠生命一份神蹟》、《自殺少年事件簿（漫畫)》等均為讀者所喜悅，內容發人深省。

一九九九年起，楊牧師參與不少傳媒工作，主持福音電視節目「基督2000」，如「末世天機」、「廚房哲學」及「壞鬼神學」等；另外，亦於二〇〇〇年參與電台時事節目「平息你的風波」及電台節目「豐富的人生之千年人世界」。

二〇〇一年九月十一日，楊牧師更成為「九一一事件」的目擊者，在紐約災場親眼目睹及經歷這個歷史性時刻，他並於二〇〇一年九月二十日出席生命反思大會，親述當日身處紐約世貿中心旁，目擊客機撞擊的過程，與及多次走入現場的經歷，向會眾傳達他的深刻領會。

二〇〇一年十二月偕同妻子往英國度假時，突感不適，入院昏迷三星期後，於二〇〇二年一月七日安息主懷，終年五十六歲。

楊牧谷牧師生平簡介（1945 - 2002）

1945 年	出生
中學畢業後	先後入讀於中華神學院、海外神學院、香港浸信會神學院
1968 - 1973 年	出任證道出版社編輯主任
1974 年	與伍秀嫻女士（楊師母）結婚
1974 - 1975 年	遠赴亞蘇撒大學研讀文學學士及碩士學位後轉往愛丁堡大學修讀道學學士(榮譽)學位
1981 年	於劍橋大學獲得哲學博士學位
1981 - 1987 年	於中文大學任教
1992 年	證實患上鼻咽癌
1996 年	擔任更新資源（香港）有限公司執行顧問
1999 -2001 年	主持影音使團之福音電視節目「基督2000」，環節包括：「末世天機」、「廚房哲學」、「壞鬼神學」、「戍樓外望」等
2000 年	參與電台時事節目「平息你的風波」及「豐富的人生之千年人世界」
2001 年	文化委員會屬下文化及藝術教育工作小組成員
2001 年 9 月	在紐約災場親眼目睹及經歷「九一一事件」，回港主領反思大會
2001 年 12 月	離港赴英渡假
2002 年 1 月	獲委任政府中央政策組非全職顧問
2002 年 1 月 7 日	安息主懷

生前希望建立一間專為癌症病人服務的 Cancer Care Centre

最後一本打算寫作之書本：《生死與命運》

曾主講之講座：「還看這一代」、「非常信徒」、「9 • 11 反思大會」

楊牧谷牧師著作逾百本，如：

《復和神學與教會更新》1987年

《淚眼先知耶利米：一個甘於寂寞、忠於所托的故事》1989年

《再生情緣》1993年

《基本信仰與超凡生命》1996 年

《廚房哲學》1998 年 3 月

《自殺少年事件簿》（漫畫）1998 年 9 月

《你欠生命一份神蹟》2000 年 3 月

《末世天機》2001 年

楊牧谷牧師紀念基金簡介

「楊牧谷牧師紀念基金」的成立，是為紀念楊牧谷牧師對這時代所作出的貢獻，而捐款將用以製作及出版楊牧谷牧師的言論及著作，延續楊牧師生前致力推動的神學教育、講壇信息、文字影音、病患者事工等的發展，鼓勵及協助各類型具時代信息的事工，實踐楊牧師信仰「不過期」的異象，並以各種形式協助對以上事工有承擔之個人或團體機構。

如欲奉獻予「楊牧谷牧師紀念基金」，請將劃線支票，連同捐款人之姓名、通訊地址及電話，交付基督教會活石堂（九龍堂），地址：九龍旺角旺角道 50-56 號新旺樓三樓，電話：2393 8356。支票抬頭寫「楊牧谷牧師紀念基金有限公司」或「REV. YEUNG MOOK KUK MEMORIAL FUND LTD.」。奉獻港幣一百元或以上，可憑收據作為香港特區政府認可之慈善免稅捐款。捐款人之個人資料只供發回收據之用。

網址：www.ymkfund.org

楊牧谷作品集

1. 《基督書簡——啟示錄的七教會書信》
2. 《淚眼先知耶利米——一個甘於寂寞、忠於所託的故事》